

LA

PATROLOGIE.

IMPRIMERIE DE E.-J. BAILLY,
PLACE SORBONNE, 2.

LA

PATROLOGIE,

OU

Histoire littéraire des trois premiers siècles

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE;

OEUVRE POSTHUME DE J.-A. MOEHLER,

PUBLIÉE

PAR F.-X. REITHMAYER,

Professeur extraordinaire de Théologie à l'Université Louis-Maximilien, à Munich,

Traduite de l'allemand

PAR JEAN COHEN,

Bibliothécaire à Sainte-Geneviève.

TOME SECOND.



PARIS.

DEBÉCOURT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES SAINTS-PÈRES, 64.

1843.

LA PATROLOGIE.

TROISIÈME PARTIE.

DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES DU TROISIÈME SIÈCLE.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES.

Ainsi donc la littérature chrétienne, pauvre dans son origine, était parvenue, avant la fin du deuxième siècle, à un état qui ne peut qu'exciter notre admiration, soit que nous considérions l'étendue des publications, la variété des sujets traités ou la perfection de l'exécution, surtout quand nous réfléchissons au peu de temps qui s'était écoulé depuis l'origine du Christianisme, et à la situation dans laquelle il se trouvait à l'égard du gouvernement. Les apologistes chrétiens, à peine encore éclairés par la lumière de la foi, ne craignaient pas de répondre à l'appel de la science grecque, de faire à ses objections les réponses les plus convenables, et de défendre vigoureusement l'entrée du cercle resserré de la révélation chrétienne contre son influence destructive. C'était déjà beaucoup que d'avoir su si bien maintenir son terrain, et repousser les attaques du paganisme et de l'hérésie, tant

dans la vie commune que dans le domaine de la science. Mais aussi jusqu'à ce moment c'était là le point principal; il ne fallait pas penser encore à voir la science chrétienne prendre un essor individuel et indépendant; le temps seul pouvait procurer à la religion l'affermissement extérieur et le repos intérieur dont elle avait besoin.

Telle qu'avait été la fin du deuxième siècle, tel aussi demeura presque tout le troisième. La position hostile du paganisme et celle du gouvernement envers le Christianisme, n'éprouvèrent point de changement essentiel. Les persécutions continuèrent, et devinrent même, à quelques égards, plus violentes et plus générales qu'auparavant. En effet, plus le Christianisme prenait d'extension dans toutes les classes, plus son influence s'affermissait imperceptiblement dans les cœurs, annonçant un changement total dans les relations mutuelles des hommes, changement que l'on reconnaissait sans se rendre compte de son origine, plus aussi le gouvernement, étroitement lié au paganisme, sentait le besoin de l'étayer dans sa chute, et de lui accorder une puissante protection. On essaya, à la vérité, parfois de s'arranger avec la nouvelle religion, et, comme on n'avait pas une idée bien claire de sa nature et de sa tendance, on se flatta de pouvoir la concilier par la tolérance avec la religion de l'État; on lui faisait alors entendre qu'on ne l'inquiéterait plus, pourvu qu'elle voulût se contenter des conquêtes qu'elle avait déjà faites, renoncer à toutes autres prétentions et se placer dans une position pacifique à l'égard du paganisme. On crut par momens qu'il serait possible de parvenir au but que l'on se proposait d'atteindre, par le moyen d'un syncrétisme religieux. Mais quand toutes ces tentatives eurent échoué devant l'inflexibilité de la foi chrétienne, on saisit de nouveau le glaive, afin de parvenir par la violence à ce que l'on n'avait pu obtenir par un pacte.

Les chrétiens ne se laissèrent point induire en erreur par toutes ces manœuvres. Ils s'étaient enfin convaincus que la haine des païens et leurs persécutions ne provenaient pas de simples préjugés ou de malicieuses calomnies : car le temps avait rejeté celles-ci et détruit ceux-là ; mais qu'elles avaient leur source dans l'opposition naturelle qui existait entre le paganisme et le Christianisme, et que rien par conséquent ne pouvait y mettre un terme. A compter de ce moment, ils cessèrent donc d'écrire des apologies et de les présenter aux autorités supérieures ; mais en revanche le combat entre les principes des deux religions n'en devint que plus ardent. A l'époque de la naissance de Jésus-Christ, un refroidissement presque complet s'était manifesté au sujet de la religion ; les hommes instruits, chez les Grecs et les Romains, n'avaient plus que peu ou point de respect pour les dieux. Mais l'Olympe étant aussi généralement délaissé et ouvertement méprisé par les partisans de la nouvelle religion, ceux qui lui demeuraient attachés concentrèrent de nouveau toute leur puissance spirituelle, et le paganisme s'efforça de se défendre contre ses ennemis en prenant une forme plus élevée. Tout ce qui pouvait être dit en sa faveur fut développé avec éloquence et érudition. Une vive lutte s'établit donc sur ce point, et la supériorité des chrétiens s'y montra dans tout son éclat. C'est à cette lutte que se rapportent les ouvrages remarquables de saint Clément d'Alexandrie : *Cohortatio ad gentes ;* de Tertullien : *de Idololatria ad nationes ;* de saint Cyprien : *de Vanitate idolorum ;* de Minutius Félix : *Octavianus*, etc. Les plaintes et les reproches des païens, qui attribuaient aux chrétiens tous les malheurs qui arrivaient à l'État, furent réfutés dans plusieurs ouvrages, et entre autres dans celui de saint Cyprien : *ad Demetrianum*. L'ouvrage à la fois apologétique et polémique le plus considérable de cette époque est celui d'Origène : *contra Celsum*. Il est, par la même raison, le plus important ; car il y relève

tous les reproches, soit religieux, soit politiques, faits au Christianisme, tant par les juifs que par les païens. La controverse avec les juifs fut poursuivie avec moins d'ardeur. Cette masse disjointe, flétrie comme le figuier que la malédiction du Seigneur avait frappé, ne conservait plus d'autre sentiment que celui de sa haine ardente contre les chrétiens; mais elle était du reste politiquement et spirituellement trop faible pour pouvoir entreprendre une lutte contre le Christianisme. Aussi, à compter de ce moment cessa-t-on peu à peu de s'en occuper; Tertullien et Hippolyte sont presque les seuls qui, à cette époque, leur accordent encore quelque attention.

Sur ces entrefaites le beau temps du gnosticisme était passé. Rejeté sur tous les points et sous toutes les formes au dehors du domaine de l'Église, cette hérésie traînait une languissante existence, se décomposait faute de liaison intérieure, et disparaissait pour le moment du moins quant à la forme sous laquelle il s'était montré dans l'origine. En attendant, quoique son importance diminuât graduellement, il n'en resta pas moins un objet d'attention pour l'Église, et un grand nombre d'écrits continuèrent à paraître pour le combattre; mais ces écrits, selon saint Irénée, ne faisaient que répéter ce qui avait déjà été dit ou le présenter avec plus de développemens. Presque tous les auteurs de quelque poids ont écrit, sinon sur le système entier, du moins sur l'un ou l'autre de ses dogmes.

Mais pendant que le gnosticisme penchait vers sa tombe, l'ancien ébionitisme poussait, dans une direction contraire, de nouveaux rameaux, dans les nouvelles sectes d'*unitaires*, de la doctrine sabellienne. Si les gnostiques s'étaient efforcés, autant qu'il dépendait d'eux, de convertir la Trinité chrétienne en polythéisme païen, les unitaires, à leur tour, voulaient remplacer ce même fondement du Christianisme, en un aride déisme juif. Les premiers germes de ce principe se montrent dès le commencement du troisième

siècle ; il traverse ensuite diverses phases, toujours en croissant, jusqu'à ce qu'enfin, dans le quatrième siècle, il se résout définitivement dans l'abominable arianisme. En conséquence, depuis Origène et Hippolyte, on voit commencer une lutte incessante contre ce principe hérétique, lutte à laquelle Tertullien, les deux Denys, de Rome et d'Alexandrie, et d'autres, prirent une part active.

Les montanistes qui, à la grande douleur de l'Église, avaient acquis de nombreux partisans, vers la fin du siècle précédent, continuèrent leurs menées, surtout depuis qu'ils eurent gagné de puissans appuis dans Proclus et Tertullien. Toutefois, cette secte ne put jamais acquérir une grande prépondérance. Elle suivait de vagues sensations plutôt que des opinions clairement définies, ce qui lui rendait en outre fort difficile de se livrer à une controverse scientifique. Tertullien fut sans contredit son défenseur le plus habile et le plus savant; mais tous ses efforts pour lui donner de la considération sous ce rapport, demeurèrent sans résultat. C'est sans doute à cela qu'il faut attribuer la circonstance qu'on n'opposa à ses progrès qu'une surveillance active de la part des évêques, et que l'on ne songea point à la combattre dans de nombreux écrits.

Le schisme des novatiens et quelques autres hérésies moins considérables n'eurent pas beaucoup plus d'influence que celle-là sur le progrès des doctrines chrétiennes ; mais les discussions auxquelles elles donnèrent lieu, fournirent l'occasion de mettre en saillie et d'éclairer un des côtés de l'Église et du Christianisme dont on ne s'était pas encore occupé d'une manière si spéciale. Si jusqu'alors on s'était attaqué immédiatement aux dogmes que l'on s'efforçait de défigurer, plus tard la discipline et l'organisation intérieure de l'Eglise furent sérieusement menacées. Les catholiques se virent forcés de développer, d'après des formes précises, contre les novatiens, et de défendre vigoureusement contre ces mou-

vemens schismatiques, les doctrines de l'Eglise sur la pénitence; sur le pouvoir de l'Eglise, sur sa constitution, et sur son unité, reposant dans l'épiscopat. Quoique le motif et par conséquent la controverse demeurât plus local, l'effet n'en devint pas moins général et d'un grand avantage pour les temps qui suivirent, même sous d'autres rapports. Les attaques destructives des hérétiques et plus tard des schismatiques, eurent pour résultat immédiat que l'Eglise catholique comprit toujours plus profondément son essence, exprima et soutint son unité et son système d'exclusion d'une manière toujours plus générale et plus décidée contre ses ennemis. Ceci renfermait encore une autre nécessité : celle d'examiner de plus près, et de ramener à des limites fixes, la position de l'Eglise vis-à-vis de l'hérésie et leurs rapports réciproques. Il en résulta des questions et des discussions nouvelles, et la lutte se trouva transportée sur un terrain où les choses n'étaient pas aussi clairement définies et calculées. Ainsi, par exemple, il fut question de la validité du baptême des hérétiques et d'autres points analogues, dont le résultat définitif fut, à la vérité, dès lors mis hors de tout doute, mais qui ne fut porté jusqu'à l'évidence que dans le siècle suivant. Saint Cyprien, le plus zélé défenseur de l'unité catholique, rendit de grands services à l'Église, bien qu'il fût moins heureux dans la solution du problème que dans la défense de sa manière de voir personnelle. Il peut être considéré comme le premier grand écrivain qui ait conçu et traité avec vigueur la discipline pénitentiaire de l'Église, le pouvoir divin des évêques et son rapport à l'Église visible; en un mot, le sens profond de l'organisme ecclésiastique. La plus grande partie de ses lettres et son excellent ouvrage *De Unitate Ecclesiæ,* appartiennent à cette catégorie.

Interrompons un moment ce récit et tournons nos regards vers l'intérieur de l'Église, pour voir quelles étaient les ressources qu'elle possédait pour parvenir à tous ces buts

différens, et quels progrès la science chrétienne avait faits jusqu'alors. L'Église catholique tirait encore ses défenseurs presque exclusivement des écoles païennes. Cette source avait jusqu'à ce moment toujours suffi à ses besoins; mais pour l'avenir, les exigences croissant journellement, tout semblait annoncer que les forces qu'elle y trouvait seraient désormais insuffisantes. On ne pouvait se dissimuler que l'extension rapide du Christianisme, surtout dans les classes élevées, et l'adoption de sa science particulière seraient fort retardées par le manque d'écoles et d'institutions essentiellement chrétiennes. Mais de grands obstacles s'opposaient encore à ce qu'un pareil état de choses pût être changé. Les parens chrétiens ne se décidaient pas sans peine à faire donner à leurs enfans une éducation scientifique dans les écoles publiques impériales ou communales. L'instruction que l'on y recevait et la littérature classique sur laquelle cette instruction reposait, étaient essentiellement religieuses, mais religieuses païennes. Les principes du paganisme étaient inculqués avec l'explication des auteurs classiques. C'était donc avec raison que l'on se méfiait de ces écoles; quelques précautions que l'on prît, une eau bourbeuse pouvait de là s'introduire dans le limpide ruisseau de la doctrine chrétienne, à laquelle il serait bien difficile après cela de rendre sa pureté. D'ailleurs, les professeurs de philosophie et de belles-lettres étaient les ennemis déclarés du Christianisme. Ils ne se contentaient pas de le combattre dans leurs écrits, ils en faisaient dans leurs écoles un but de railleries et de dédains. C'étaient eux surtout qui excitaient le gouvernement à des mesures violentes contre les chrétiens. Or, si d'un côté tous ces motifs devaient indisposer les chrétiens contre ces professeurs et leurs écoles, de l'autre, ils ne pouvaient reconnaître les grands avantages que devait leur procurer l'instruction que l'on y recevait. Le Christianisme était une religion à la fois positive et divine; il était, d'après la doc-

trine de l'Apôtre, le résumé de toute vérité, de sorte que la philosophie était superflue pour lui, puisqu'elle ne pouvait rien lui apprendre de nouveau; il semblait même qu'il pût se passer des formes, la foi étant une force de Dieu; dans quel but donc y ajouter encore la philosophie? Enfin leurs yeux n'étaient que trop souvent frappés des tristes résultats produits par l'union de la philosophie avec le Christianisme; c'était à elle en effet qu'il fallait attribuer les horribles travestissemens du dogme chrétien par les hérétiques, qui ne voulaient point oublier la philosophie grecque par laquelle ils avaient été entraînés dans de si déplorables erreurs. Quand on réfléchit à tout cela, on comprend facilement l'horreur avec laquelle la majorité des chrétiens contemplait alors la science grecque et reculait d'effroi devant elle, comme devant une œuvre du démon; on comprendra tous les reproches que dut souffrir Origène pour s'en être tant occupé, et comment, d'un autre côté, Clément d'Alexandrie ne négligeait rien pour donner à la façon de penser de ses coreligionnaires, sous ce rapport, une meilleure direction.

Or, comme d'une part on manquait et d'écoles et d'une littérature grecque, dans lesquelles la jeunesse pût puiser une instruction fondée sur des principes chrétiens, et comme de l'autre les écoles païennes présentaient de si graves inconvéniens, rien ne faisait espérer que la science et la littérature chrétienne pussent prendre de long-temps un grand essor, et l'Église se voyait forcée de compter encore sur les secours que Dieu daignerait lui envoyer du sein même de ses ennemis.

En attendant, si telle était la situation des choses en général, il y eut néanmoins dès lors dans les circonstances particulières quelques changemens qui faisaient entrevoir un meilleur avenir. Bien que l'Église ne pût pas, sous le rapport de l'instruction, agir précisément comme elle l'aurait voulu,

elle ne perdit pourtant pas cet objet de vue. Dès lors chaque Église un peu importante avait sa propre école; ces institutions furent peu à peu améliorées et agrandies, et dans le cours du troisième siècle on y attacha des cours scientifiques partout où cela fut possible et où on le jugea nécessaire. Alexandrie donna l'exemple avec un brillant succès. Cette ville était alors le principal siége de la science et de l'érudition grecque; un musée fondé par Ptolémée Lagus (1), et agrandi par Tibère (2), y existait aux frais de l'empereur; là on enseignait toutes les connaissances humaines, et les étudians, réunis dans une pension (συσσιτιον), y achevaient leur éducation littéraire. Alexandrie était donc le lieu de réunion des savans vers lequel la jeunesse, avide d'instruction, gravitait de toutes les provinces de l'empire. Cet état de choses pouvait devenir dangereux au progrès du Christianisme dans cette ville, ou bien au contraire du plus grand avantage si un pareil établissement devenait l'objet d'une louable émulation. C'est ce qui arriva. On commença par l'enseignement du catéchisme, pour lequel un établissement existait depuis long-temps à Alexandrie (3); on y joignit d'abord un cours raisonné de Christianisme, et puis peu à peu l'enseignement général des sciences philosophiques. Le but que l'on se proposait était non seulement d'instruire la jeunesse chrétienne, mais encore d'attirer à cette école des païens bien élevés, afin de les préparer et de les gagner par degrés à la foi chrétienne. L'explication des Saintes Écritures formait le principal objet des études; mais on y enseignait aussi la philosophie, la géométrie, la grammaire, la rhétorique, etc. Il ne serait pas facile de désigner l'époque précise où cet arrangement eut lieu, et il est probable qu'il ne parvint que par degrés à la perfection à la-

(1) Strabo, l. XVII, § 8. — (2) Sueton. in vit. Tib., c. 24. — (3) Euseb., h. e. V, 10.

quelle il arriva. Le premier professeur fut, selon Philippe Sidète, Athénagore, qui fut suivi successivement par Pantænus, Clément, Origène, Héraclas, saint Denis, Pierius, Théognoste, Sérapion et Pierre le Martyr, qui enseignèrent depuis l'an 170 jusqu'en 312. Du reste, les noms que je viens de citer sont ceux de chefs de cette école, qui avaient plusieurs autres professeurs sous eux (4). Les avantages que l'Église retira de cette institution furent de la plus grande importance. Une foule de savans, d'évêques, de saints et de martyrs en sortirent. Mais le dépit et la haine que les païens en conçurent furent si vifs, qu'il leur arriva plusieurs fois de faire entourer la maison de soldats et d'enlever les élèves qui en sortaient, pour les conduire à la mort sans forme de procès (5). Mais ils ne l'en estimèrent pas moins pour cela. La considération que cette école inspirait fut telle, que, vers le milieu du 3e siècle, saint Anatole, élève de la classe des catéchistes, fut prié par eux d'accepter la place de successeur (διαδοχος) d'Aristote à l'académie d'Alexandrie.

L'institut d'Alexandrie était supérieur à tous les autres, mais n'était pas le seul. Dans le cours du troisième siècle, il s'en forma, sous Origène, un très considérable à Césarée en Palestine, dont Lucien fit plus tard partie, et auquel Pamphile, ami d'Origène, fit don d'une bibliothèque magnifique. Rome eut aussi son école, fondée par saint Justin, à laquelle présida plus tard Tatien; mais aucun détail sur son organisation et ses travaux n'est parvenu jusqu'à nous.

Quelles que fussent les difficultés extérieures qui s'opposaient au progrès de ces établissemens, les efforts de ces saints hommes furent néanmoins couronnés de succès. Nous en verrons la preuve évidente dans le cours du quatrième siècle, alors que la graine semée par eux porta ses fruits,

---

(4) Cuerike, de schola, quæ Alexandriæ floruit, catechetica. Hal. 1824, p. 112. — (5) Euseb., h. e., VI, 3.

qui furent si riches, que cette époque reçut le nom du beau siècle de la littérature chrétienne. Pour mieux comprendre ce phénomène qui concourût avec la décadence du gnosticisme et du paganisme, il faut que nous rappelions ici un de ses principaux résultats, savoir : la naissance et le développement de la philosophie religieuse catholique, autrement dit la *gnosis*.

Les dogmes de la foi que les apôtres de l'Église avaient transmis n'avaient encore été rapportés qu'historiquement. On n'avait pas encore pensé à les concevoir comme des idées ou à fonder scientifiquement ces données. Cependant la foi avait eu le temps de s'affermir et de s'enraciner à tel point dans les esprits, qu'aucun effort humain n'était plus capable de la miner ou de l'ébranler. L'Église catholique différait essentiellement, sous ce rapport, de l'hérésie. Tandis que cette dernière se présentait, dès son origine, comme une science (*gnosis*) à laquelle la foi était subordonnée et ne formait par conséquent, de ses partisans, qu'une association humaine et scientifique, l'Eglise, au contraire, ne pensait avoir d'autre mission que de *croire*, de transmettre la foi reçue et de l'implanter successivement dans chaque nouvelle génération, sans cependant empêcher que ceux de ses membres qui étaient doués de talens particuliers, cherchassent à élever cette foi donnée à la hauteur d'une science. Elle rejetait la science qui se posait comme fondement de la foi, parce qu'elle la regardait comme en contradiction avec son origine divine. En attendant, les circonstances des temps, et les luttes contre les païens et les gnostiques offrirent de nombreuses occasions de se livrer à ces essais spéculatifs. Les premiers attaquaient la foi du chrétien en général comme un assemblage d'opinions, qui, dépourvues de base suffisante, ne pouvaient résister à une investigation approfondie. Les autres la regardaient, à la vérité, comme quelque chose de meilleur, de plus positif ; mais en y joignant l'idée

d'une certaine nécessité de nature; et de même qu'ils faisaient une distinction entre πνευμα et ψυχη, entre des hommes pneumatiques et des hommes psychiques, de même aussi ils attribuaient la foi, comme quelque chose d'inférieur et de borné, et par son origine et par son essence, ils l'attribuaient, dis-je, aux hommes psychiques; tandis que la gnosis, plus élevée, appartenait à l'homme spirituel. Par ces erreurs, auxquelles l'Église ne pouvait rester indifférente, les Pères catholiques se sentirent excités à expliquer, développer et confirmer, par les véritables rapports de l'intelligence humaine avec le contenu donné de la révélation, celle de la science avec la foi, et par suite le véritable principe de la science chrétienne. Ils regardaient la foi comme la croyance à la vérité de ce qui avait été révélé par Jésus-Christ, uniquement à cause de l'autorité dont il jouissait comme envoyé de Dieu. Ainsi que Jésus-Christ est et demeure le même pour tout le monde, ainsi la foi est et sera la même dans tous les temps pour tous les hommes. Par la même raison, disaient-ils, la gnosis ou la connaissance de cette foi ne saurait être différente de la foi elle-même; la seule différence entre elles en est une de forme, qui consiste en ce que le même objet de la révélation divine est adopté avec plus ou moins de clarté par la conscience de chaque individu et devient chez lui une idée positive, selon le degré plus ou moins élevé de son instruction. La *gnosis* se développe donc de la foi, par la réflexion sur la foi; celle-ci demeure donc en cela d'une certitude immédiate; elle est le principe et la pierre de touche définitive de toute science religieuse. C'est d'elle que tout part; c'est vers elle que tout retourne. Or, comme la foi positive qui seule donne à la *gnosis* sa force et son sujet, se trouve exclusivement dans l'Église catholique, et en elle seule est déposée et conservée dans toute sa pureté, il s'ensuit naturellement que cette Église est la mère et la tutrice de la véritable *gnosis*, et

que si celle-ci veut être *chrétienne,* il faut qu'elle soit *catholique.*

Les Pères reconnurent donc que c'était là la seule base que pût avoir une philosophie religieuse et chrétienne. Si l'Église catholique se conformait dans toute son étendue à la foi transmise, élevée au-dessus des développemens que recevait la science, et indépendante de ces développemens, rien n'était plus facile que de rechercher en tout temps les points par lesquels elle se rattachait à la science et ses rapports avec elle, afin de satisfaire les exigences de la raison. Il n'en était pas de même pour l'hérésie; mobile et incertaine, elle ne reconnaissait pour la doctrine de Jésus-Christ que ce qu'elle s'imaginait comprendre, à l'aide de l'instruction répandue à chaque époque; aussi ne représentait-elle jamais que les opinions du siècle dans lequel elle naissait, et elle tombait avec l'empire de ces opinions. C'est aussi pour cette raison que la *gnosis* catholique n'a jamais pu, comme telle, se laisser lier à un système philosophique quelconque. Tous ces systèmes sont périssables, et la foi reste seule, comme la pierre de touche de toute science. A cette époque la philosophie platonicienne était la plus en vogue; elle paraissait offrir plus de rapports qu'aucune autre avec les idées chrétiennes et être par conséquent la plus utile. C'est pour cela que les Pères de l'Eglise de ce siècle lui ont donné la préférence; mais cette préférence n'a jamais été exclusive, attendu qu'elle ne pouvait pas satisfaire à tous les besoins, et que son application n'était pas non plus sans dangers. C'est pourquoi Clément d'Alexandrie, quoique grand admirateur de Platon, se montra le partisan déclaré de l'éclectisme.

L'application de cette *gnosis* formée sur de pareils principes, est prouvée par des exemples qui nous restent de cette époque. Clément, dont nous venons de parler, développa, d'après ces principes, l'apologie du Christianisme

contre les païens et les gnostiques, dans sa *Cohortatio ad gentes* et dans ses *Stromata;* mais il s'efforça encore dans son *Pædagogus* de fonder scientifiquement, d'après eux, la morale chrétienne. Origène qui suivit son maître sur la même route, mais sans expérience et avec moins de tact, fit la première tentative, malheureusement sans succès, pour coordonner les doctrines de la croyance chrétienne et en former un corps de système scientifique. Leurs successeurs à Alexandrie conservèrent la même direction d'esprit; leurs disciples en firent autant, et cette direction s'étendit bientôt dans un cercle plus vaste.

Les services que ces Pères rendirent à l'Église de cette époque et de l'époque suivante, en se livrant aux études de la philosophie, furent incalculables. Ils ne se bornèrent pas à combattre avec tout le poids de leur autorité les païens et les hérétiques, mais ils exercèrent encore sur l'intérieur même de l'Église l'influence la plus salutaire, en la purifiant de quelques erreurs et notamment de celle du millénaire, qui s'était attachée à la foi dès les premiers temps du Christianisme, mais qui n'était devenue dangereuse que dans le cours du troisième siècle. L'esprit borné du judaïsme, qui avait tant de peine à se dissiper complétement, ne pouvait encore parvenir à se figurer un royaume de Dieu purement spirituel. Les promesses du prophète, mal interprétées, combinées avec quelques discours de Jésus-Christ dans l'Évangile, mais surtout avec l'Apocalypse, entretenaient toujours l'attente d'un règne matériel du Messie, et cela d'autant plus que le malheur des temps privant les chrétiens de toute espèce de bonheur terrestre, rendait de plus en plus vif le besoin d'un état plus supportable. Le millénaire acquit d'après cela beaucoup de partisans : saint Irénée le défendit avec assez d'ardeur, tandis qu'Origène, par sa représentation plus sublime du christianisme, s'efforçait de le bannir des esprits; mais le temps n'en était pas

encore venu. Un certain Nepos prit les chiliastes sous sa protection contre les allégoristes, et occasionna par ses écrits une grande fermentation en Égypte. Mais alors saint Denys d'Alexandrie, disciple d'Origène, combattit ce système avec une grande supériorité de talent, et finit par le bannir complétement d'Égypte. La même puissance et les mêmes progrès de la science chrétienne se montrèrent encore dans la lutte contre les antitrinitaires, où les défenseurs de la foi durent appeler à leur aide toute leur activité et toute leur adresse.

Les études exégétiques reçurent aussi une impression plus vive, et furent suivies sur une échelle plus vaste par l'école des catéchistes d'Alexandrie. Ce fut Origène qui déploya sous ce rapport le plus grand talent, et c'est aussi l'écrivain dont le plus grand nombre d'ouvrages sont parvenus jusqu'à nous. A côté de lui se place Hippolyte, auteur d'un commentaire sur les six jours de la Création, sur le livre de l'Exode, sur plusieurs prophètes, sur les Proverbes, sur l'Ecclésiastique, sur le Cantique des cantiques, ainsi que sur les Evangiles de saint Matthieu et de saint Jean, et sur l'Apocalypse. Grégoire le Thaumaturge, Jules l'Africain, Purius, Méthodius et d'autres, se sont encore distingués, ceux-ci par des commentaires sur quelques livres entiers, ceux-là par des dissertations sur certains sujets particuliers, tels que l'histoire de Susanne, la généalogie de Jésus-Christ d'après saint Matthieu et saint Luc, etc. Quelques passages, tels que l'Oraison dominicale, ont été plusieurs fois expliqués avec esprit et sensibilité, par Tertullien, Origène et saint Cyprien. La méthode de l'interprétation demeura généralement allégorique, d'après des motifs que nous indiquerons plus bas; il ne manque toutefois pas d'écrits dans lesquels la méthode grammaticale et historique a été suivie avec le plus grand succès.

A mesure que, par suite de la marche triomphante du Christianisme, la foi acquérait une nouvelle force sur les es-

prits, qu'elle perfectionnait la vie sous les rapports moraux et sociaux, et s'efforçait de lui imprimer sa propre forme, l'ascétisme et la discipline chrétienne furent attirés dans le cercle des réflexions et des dissertations littéraires. Les circonstances du temps en fournirent principalement l'occasion. Dans les intervalles de repos, la sévérité des mœurs s'était un peu affaiblie parmi les chrétiens; on remarqua plusieurs fois une tendance à retourner aux anciennes coutumes du paganisme, et les nombreuses apostasies qui eurent lieu sous la persécution de Décius, témoignèrent de l'affaiblissement de l'esprit chrétien. Tertullien fit les plus grands efforts pour arrêter cette tendance; il s'en occupa dans ses écrits *de Spectaculis, de Pœnitentiâ*, etc.; saint Cyprien composa dans le même esprit son ouvrage *de Lapsis*. C'est encore à ce sujet que se rapportent certains traités sur des vertus particulières : *de Patientiâ, de Castitate*, etc., et surtout les excellens écrits sur la Virginité, de Tertullien, de Cyprien et de Méthodius; enfin plusieurs ouvrages pour exhorter au martyre. Ce genre d'écrits devint à cette époque aussi nombreux que l'avaient été auparavant les apologétiques destinés à faire cesser les persécutions.

Ce siècle est encore remarquable, en ce que, pendant son cours, parurent les premiers ouvrages ecclésiastiques, écrits en latin. A la vérité ils ne sont pas en grand nombre; mais, dès leurs premiers pas, ils se montrent plus dignes de leurs modèles grecs qu'on ne devait l'attendre d'une littérature commençante. Tertullien surtout, mais aussi saint Cyprien, Minutius Félix, Arnobe, Lactance, sont des noms d'un grand poids, ou du moins fort remarquables. Nous en parlerons dans l'ordre chronologique qu'ils ont occupé, et l'on verra alors qu'ils possèdent des qualités supérieures aux Grecs sous quelques rapports, et qui leur sont particulières.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

La liste des écrivains ecclésiastiques du troisième siècle s'ouvre par Titus Flavius Clément, surnommé d'Alexandrie. Les anciens eux-mêmes n'étaient pas d'accord sur le lieu de sa naissance, que les uns plaçaient en effet à Alexandrie, tandis que les autres le disaient originaire d'Athènes, et n'attribuaient le surnom qu'il avait reçu qu'au long séjour qu'il avait fait dans la première de ces villes (1). Ce qui paraît certain, c'est que ses parens furent païens, et qu'ils l'élevèrent dans la religion qu'ils professaient eux-mêmes. Toutefois, dès sa plus tendre jeunesse, il eut le bonheur de recevoir, dans les écoles savantes, une instruction solide et variée dans toutes les branches des connaissances grecques. Ses vastes études embrassèrent tout le domaine de la littérature, et l'on retrouve dans ses écrits des passages qui démontrent que les secrets des mystères grecs ne lui étaient pas non plus inconnus. Aussi tout ce que la philosophie de la Grèce était en état de lui offrir ne parvenait point à satisfaire son esprit, jusqu'à ce qu'enfin le Christianisme vînt apaiser l'ardente soif de connaissances qui le dévorait (2). A la vérité, on ne connaît pas au juste l'époque de sa conversion; mais il paraît qu'elle eut lieu de fort bonne heure. A compter de ce moment, il se livra à l'étude approfondie du Christianisme avec

(1) Epiphan. hær., XXXII, 6. — (2) Euseb. præp. evang. II, 3.

la même ardeur qu'il avait mise auparavant à celle de la littérature grecque. Il entreprit à cet effet de grands voyages dans l'Orient et dans l'Occident. Il raconte lui-même que dans l'Italie méridionale, dans la Grèce, la Syrie et la Palestine, il étudia sous les maîtres et les évêques les plus distingués, dont quelques uns étaient même les disciples des apôtres, pour s'instruire de la véritable tradition apostolique (3). Mais celui qui remplit son attente plus qu'aucun autre, et dont il parle avec la reconnaissance la mieux sentie, ce fut à Alexandrie qu'il le trouva, et ce maître fut Pantænus. Il reconnut en lui l'idéal qu'il s'était formé d'un professeur chrétien ; il lui avoua son admiration sans bornes, et le décora du surnom de « l'abeille du siècle, » « parce qu'il cueillait, disait-il, les « fleurs du champ prophétique et apostolique, et communiquait à l'esprit de ses auditeurs la véritable et pure con-« naissance qu'il en avait extraite (4). »

Sous une direction si excellente, Clément se forma peu à peu jusqu'à devenir un docteur admiré de l'Église, que les plus illustres Pères du siècle suivant s'honorèrent de prendre pour modèle. Il fut ordonné, on ne sait pas précisément en quelle année, prêtre de l'Église d'Alexandrie, et, l'an 189, l'évêque Démétrius le nomma successeur de Pantænus, à la présidence de l'école des catéchistes. C'est à dater de ce moment que commence, à proprement dire, l'époque de son éclat comme docteur et comme écrivain. Sa vaste érudition, sa connaissance des moindres détails de la littérature grecque, connaissance dans laquelle personne ne pouvait se comparer à lui ; son éducation philosophique et son éloquence entraî-

---

(3) Strom., I, 1, p. 322. Ἀλλ' οἱ μεν την ἀληθη της μακαριας σωζοντες διδασκαλιας παραδοσιν, εὐθυς ἀπο Πετρου τε και Ἰακωβου, Ἰωαννου τε και Παυλου, των ἁγιων ἀποστολων, παις παρα πατρος ἐκδεχομενος· ὀλιγοι δε οἱ πατρασιν ὁμοιοι· ἡκον δη συν Θεῳ και εἰς ἡμας τα προγονικα ἐκεινα και ἀποστολικα. — (4) L. c.

nante lui valurent le respect des païens mêmes ; ils l'accueillirent, ils fréquentèrent ses écoles, et la plupart en sortaient chrétiens. Le plus célèbre de ses élèves fut Origène et saint Alexandre, plus tard évêque de Jérusalem (5). Il mettait la plus grande prudence dans ses enseignemens, afin d'attirer ceux qui étaient susceptibles de profiter de ses leçons et d'écarter les indignes, pour qui la connaissance des vérités eût été un couteau dans la main d'un enfant ; il nous donne à ce sujet lui-même des détails, et nous en trouvons du reste la preuve dans ses ouvrages (6).

Clément occupait depuis plus de douze ans cette place à Alexandrie, lorsque, sous Septime Sévère, en 202, une nouvelle persécution éclata contre les chrétiens (7), et vint chercher des victimes jusque dans cette ville. La renommée de Clément et les fonctions qu'il remplissait durent nécessairement le désigner pour être au nombre des premiers. Comme il avait pour maxime de ne pas s'exposer volontairement au danger (8), il s'éloigna d'Alexandrie, mais nous ne savons pas précisément où il alla. Ce fut, selon toute apparence, à Flaviades en Cappadoce, dont un de ses anciens disciples, Alexandre, était évêque. Il y resta jusqu'à ce que cet ami eût été nommé, en 209, coadjuteur du vénérable Narcisse, évêque de Jérusalem, où Clément le suivit. Il ouvrit dans cette ville une école publique d'enseignement chrétien, édifia et confirma les fidèles, et étendit le domaine de l'Eglise par de nouvelles conversions. Nous en conservons un honorable témoignage dans une lettre de recommandation qu'Alexandre donna à Clément, en l'envoyant en l'an 211 à Antioche, pour assister à l'élection d'un évêque. « Je vous « adresse cette lettre, vénérable frère, est-il dit dans cet « écrit, par le pieux prêtre Clément, homme vertueux et

(5) Euseb., h. e., VI, 14, 6. — (6) Strom., I, 1, p. 324. — (7) Euseb., h. e., VI, 1, 3. — (8) Strom., IV, 4, p. 571 ; VII, 11, p. 871.

« digne de confiance, qui vous est déjà connu sous certains « rapports, et que vous apprendrez à mieux connaître en« core. Tant que les décrets et la providence de Dieu ont « permis qu'il habitât parmi nous, il a non seulement affermi « l'Eglise de Jésus-Christ, mais il l'a encore étendue (9). »

C'est là tout ce que nous savons de la vie de cet homme remarquable, et qui exerça une si grande influence sur son siècle. Quant à ce qui lui est arrivé depuis; quant au lieu et au temps de sa mort, nous l'ignorons complétement. Saint Jérôme ayant remarqué qu'il a fleuri sous Septime Sévère et sous son successeur Caracalla, il faut qu'il soit mort au plus tard en 217 (10). Les premiers Pères, surtout ceux d'Orient, lui donnent le titre de *saint*, et le martyrologe d'Usuardus place sa fête au 4 décembre; mais depuis Benoît XIV il en a été retiré (11).

I. *Écrits.*

C'est par Clément que s'ouvre la dernière période dont nous avons parlé, où la foi, qui jusqu'alors s'était tenue à l'écart de la science, l'attire vers elle, et, après lui avoir communiqué un essor plus élevé, la dirige vers le but qui lui est propre. Clément ne se montre pas seulement le précurseur significatif de cette direction chrétienne et scientifique, mais nous osons dire que c'est lui qui transmet à son siècle l'impulsion qu'il avait lui-même reçue directement de l'Eglise. Nous ne pouvons nous empêcher d'admirer le maintien assuré avec lequel il se présente comme écrivain et devance les siens sur cette route nouvellement frayée.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, il règne dans ses

---

(9) Euseb., h. e. VI, 11. — (10) Hieron. catal., c. 38.

(11) Les motifs en sont développés dans une lettre servant d'introduction à la nouvelle édition du Martyrologe romain en 1751.

écrits un plan facile à reconnaître. On remarque ce plan dans la *Disciplina arcani*, ouvrage par lequel il s'efforçait de prévenir la profanation et l'abus de la doctrine chrétienne. Cette précaution regardait les hérétiques autant que les païens, à qui il s'agissait de rendre le Christianisme et l'Eglise plus respectables, en les enveloppant de mystères et en les traitant avec une haute vénération.

Clément s'occupait principalement de la conversion des païens. De même que les juifs, les païens avaient une règle particulière d'après laquelle ils jugeaient les choses. Ce que les livres saints étaient aux Israélites, la philosophie le devenait pour les païens bien élevés, et quiconque les approchait de ce côté, pouvait espérer de triompher de leur cœur et de leur conviction. Clément se proposait d'après cela, dans ses ouvrages, de démontrer l'harmonie qui existe entre le Christianisme et la vraie philosophie, et d'écarter par là toute objection que l'on pourrait faire contre lui sous ce rapport. Son immense érudition lui rendit à cet égard les plus grands services. Nous trouvons son projet développé dans trois ouvrages qui ensemble forment un tout.

Le premier a pour but de faire voir que le paganisme est contraire à la raison, le second contient des instructions pour mener une vie vertueuse, et le troisième enfin développe, après cette introduction, les mystères du Christianisme. Le catéchuménat et l'initiation aux mystères chrétiens, offraient aux Grecs une grande ressemblance avec la méthode d'enseignement de Pythagore, et c'est par cela même que cette espèce d'éducation ecclésiastique devait avoir de grands charmes pour les païens (12).

1° Le premier de ces ouvrages a pour titre λογος προτρεπ-

(12) **Strom., VII, 4, p. 845.** Ἐπει και προ της των μυστηριων παραδοσεως, καθαρμους τινας προσαγειν τοις μυεισθαι μελλουσιν ἀξιουσιν· ὡς δεον την ἀθεον ἀποθεμενους δοξαν ἐπι την ἀληθη τρεπεσθαι παραδοσιν.

τικός (*cohortatio ad gentes*). C'est une exhortation aux Gentils pour les engager à adopter la croyance chrétienne. Son authenticité est incontestable et suffisamment attestée par l'histoire. Son but fait voir clairement qu'il a précédé les deux autres, et Photius en fait aussi la remarque ; de sorte qu'il a dû être écrit et publié avant la fin du deuxième siècle, probablement entre les années 190 et 194. Le titre suffit pour en indiquer le contenu. Clément y prouve avec un grand luxe d'érudition que la religion païenne, ses oracles et l'histoire de ses dieux, sont autant d'inventions et de supercheries. Dans un exorde plein de grâce, il dit : « D'après une ancienne tradition, Amphion le Thébain et Arion de Méthymne se sont distingués par une si grande puissance de chant, que celui-ci attirait les poissons par ses accords, et que celui-là entoura sa patrie de remparts, tandis qu'Orphée apprivoisait les bêtes féroces par sa voix mélodieuse. Mais renvoyons à l'Hélicon et au Cythéron ces récits des poëtes, avec tout ce qui s'y rattache et toute la troupe des dieux, et prêtons l'oreille à mon chantre : car c'est lui qui a apprivoisé les bêtes les plus féroces de toutes ; les hommes, et les hommes de toutes les espèces ; ceux qui ont des ailes, c'est-à-dire les hommes frivoles et légers ; les reptiles, c'est-à-dire les fourbes ; les lions, c'est-à-dire les furieux ; les cochons, c'est-à-dire les voluptueux ; les loups, c'est-à-dire ceux qui vivent de rapines ; il n'y a pas jusqu'aux bois et aux pierres, c'est-à-dire aux hommes d'un esprit altier, auxquels il n'ait su imprimer le mouvement. Mais un homme enseveli dans l'ignorance est encore plus insensible qu'une pierre. C'est ainsi que la parole consolante du prophète s'est accomplie : Dieu est assez puissant pour changer ces pierres en enfans d'Abraham. Voyez donc quelle est la puissance de cette nouvelle musique qui sait changer en hommes des animaux et des pierres, et qui ressuscite jusqu'aux morts.

« Je dis qu'ils sont morts, parce qu'ils ont été privés de cette « vie qui est la seule véritable. »

Clément saisit cette occasion pour expliquer la cause qui a fait exécuter de si grandes choses à ce chant. C'est la même qui a donné de l'harmonie à l'univers, qui a appris aux élémens opposés à s'accorder entre eux ; en un mot, c'est la parole créatrice. Ce chant n'est donc pas nouveau. « Au commen- « cement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et « Dieu était le Verbe. » En tant que le Verbe existait avant la Création, il était et il est la cause divine de toutes choses. Mais en tant qu'il a reçu le nom de Christ, prédit long-temps d'avance, il est nouveau. Jadis il nous a donné l'existence, car il était en Dieu ; maintenant il nous a donné la vertu, car le Verbe s'est fait homme. Il est à la fois Dieu et homme, et par conséquent l'origine de tout ce qui est bon. C'est donc là le nouveau chant, l'apparition parmi nous du Verbe, qui existait depuis le commencement et avant le commencement. Le Sauveur, qui existait avant tout ce qui existe, a paru depuis peu ; celui qui, comme Verbe, a paru dans ce qui est, a paru pour nous instruire. Le Verbe, qui dans l'origine, comme Créateur du monde, nous a formés, et qui, par son souffle, nous a donné la vie, s'est manifesté à nous comme docteur, pour nous apprendre à bien vivre, afin qu'un jour, comme Dieu, il puisse nous donner la vie éternelle.

Clément décrit ensuite les différentes manières dont, selon les temps, le Verbe s'est révélé aux hommes de diverses natures, et finit par indiquer les marques distinctives du paganisme et du Christianisme. Pour vous approcher de Dieu, dit-il, ne vous parez point de laurier ; ne vous couronnez pas de bandeaux de pourpre ; mais faites briller votre âme par la justice et efforcez-vous d'acquérir Jésus-Christ. Il vous dit : Je suis la porte. En effet, les portes de l'esprit absolu sont spirituelles (λογικαὶ γὰρ αἱ τοῦ Λόγου πύλαι),

et c'est avec la clef de la foi qu'on les ouvre. Dieu ne reconnaît que le Fils et celui à qui le Fils le révèle. Mais celui qui ouvre la porte auparavant fermée, révèlera aussi ce qu'elle cache (c'est-à-dire que la foi est suivie de la science).

Clément passe ensuite à l'examen des mystères grecs, qui étaient censés devoir donner la connaissance des choses surhumaines. Il soulève le voile qui couvre ces mystères, dans lesquels il avait été lui-même initié et dont il fait connaître divers usages et coutumes jusqu'alors inconnus ; il montre que l'initiation à leurs rites n'apprenait rien de nouveau, ou du moins rien qui ne fût scandaleux et mauvais. Il passe en revue tous les dogmes du paganisme, toujours avec la plus profonde érudition ; il en expose l'absurdité et l'immoralité, afin d'éloigner les hommes d'une religion si infâme.

L'auteur s'adresse après cela aux philosophes. Il avoue, tant à leur égard qu'à celui des poètes, qu'il appelle eux-mêmes en témoignage de la doctrine de la révélation, qu'ils ont connu et dit de bonnes et d'excellentes choses, par le secours du Verbe de Dieu. Toutefois, ils sont souvent en contradiction les uns avec les autres, et c'est dans les livres des Hébreux qu'ils ont puisé tout ce qu'ils ont dit de meilleur. Or, comme tout ce que les savans païens offrent çà et là de bon, se trouve aussi dans les écrits des prophètes, lesquels, inspirés qu'ils étaient par un seul Dieu, sont tous parfaitement d'accord entre eux, Clément tire occasion de cette circonstance pour engager vivement les philosophes à adopter cette croyance. Il dépeint avec une grande force la vraie différence entre le Christianisme et le paganisme ; les bénédictions qui accompagnent l'un, et les suites malheureuse de l'autre ; la déraison du culte des idoles qui ravale l'homme au-dessous même de la bête, et la sublimité de la foi chrétienne qui élève les hommes jusqu'à Dieu. La foi en Jésus-Christ surpasse tout. « Le Verbe étant descendu du

« ciel, nous n'avons plus besoin de fréquenter les écoles des « hommes. Il n'est plus nécessaire, pour acquérir la science, « d'aller à Athènes, ou en Grèce, ou en Ionie. Car, quand « celui-là est notre maître, qui a tout rempli de sainte force, « de salut, de bienfaisance, de doctrine, alors nous sommes « instruits de toutes choses, par lui, c'est-à-dire par le « Verbe. Le monde entier est aujourd'hui devenu Athènes, « est devenu la Grèce..... Adoptons les lois de la vie « et obéissons à l'appel de Dieu. Travaillons, afin qu'il nous « soit favorable. Offrons-lui, quoiqu'il n'en ait pas besoin, « un cœur bien ordonné, comme une marque de recon- « naissance pour la demeure qu'il nous a accordée ici-bas, « contre une si faible garantie..... Vous qui croyez aux ma- « giciens, qui portez des amulettes et qui vous mettez sous « la protection de formules magiques, vous ne voulez pas « vous revêtir du Verbe divin, du Sauveur! » Les invitant à la fin à recevoir le baptême, il revient aux personnes dont il a parlé dans le commencement, et leur crie avec enthousiasme : « Et toi aussi, vénérable Amphion, quitte ta « Thèbes et viens auprès de nous; abandonne la divina- « tion et la folie des bacchanales, et laisse-toi conduire à la « vérité. Vois, je te donne le bâton pour qu'il te serve « d'appui. Hâte-toi d'accourir, Tirésias, crois, et tu recou- « vreras la vue. Jésus-Christ brille d'un éclat plus vif que le « soleil, et cet éclat rouvre les yeux des aveugles. » A l'occasion des cérémonies de l'initiation, il parle du baptême, et dit : « O mystères vraiment saints! ô pure lumière! on porte « devant moi la torche, et je contemple les cieux et Dieu. « Je deviendrai saint si je me fais initier; le Seigneur fait « l'office de prêtre et appose le sceau sur les initiés qu'il « éclaire; il présente au Père ceux qui croient et qui sont « sauvés à jamais. »

Le commencement et la dernière moitié de cet ouvrage sont écrits avec une grande chaleur de sensibilité, bien faite

pour attirer les cœurs par l'enthousiasme, tandis que le poids de la science avec laquelle le paganisme grec est combattu, ne pouvait guère espérer de faire sur les esprits l'impression qu'elle désirait.

2. Le second ouvrage est intitulé Παιδαγωγός, le précepteur et le conducteur sur le chemin du salut ; il est destiné à ceux qui, ayant déjà acquis la foi, doivent être conduits à la pratique de la vie chrétienne. Cet écrit est divisé en trois livres. L'auteur s'exprime lui-même en ces termes sur le rapport de cet ouvrage au premier. Il y a trois choses différentes à considérer dans l'homme : les mœurs, les actions et les inclinations. Le désir positif et les efforts nécessaires pour mener une vie vertueuse dans ce monde et jouir d'une éternelle dans l'autre, doivent être excités par le λογος προτρεπτικος. Mais c'est le pédagogue qui en donne les motifs. Sa tendance est pratique et non théorique (πρακτικος, οὐ μεθοδικος ὢν ὁ παιδαγωγος), et sa mission est surtout de travailler à l'amélioration de l'âme, non point à son instruction (ᾧ καὶ τὸ τέλος αὐτου βελτιωσαι την ψυχην ἐστιν, οὐ διδαξαι). Il place devant les yeux des hommes égarés l'idéal moral qu'ils doivent s'efforcer d'imiter, contre lequel la force des inclinations vient se briser, et à l'aide duquel l'esprit malade doit retrouver des forces. Ce n'est que quand l'esprit est guéri et n'a plus besoin de médecin qu'arrive le maître qui le conduit à la connaissance de la vérité (13).

Il commence donc avec raison par dire que le vrai pédagogue doit être absolument impeccable et affranchi des

---

(13) Pædag., I, c. 1 : Σπευδων δε αρα τελειωσαι σωτηριω ἡμας βαθμω καταλληλω εἰς παιδευσιν ἐνεργη, τη καλη συγχρηται οἰκονομια ὁ παντα φιλανθρωπος Λογος, προτρεπων ἀνωθεν ἐπειτα παιδαγωγων, ἐπι πασιν ἐκδιδασκων. Dans le chapitre III il dit aussi ce que ce troisième doit faire : σαφες δε ὡς ἀρα θατερον εἰδος των λογων το διδασκαλικον, ἰσχνον τε ἐστι καὶ πνευματικόν, ἀκριβολογιας ἐχομενον, το ἐποπτικόν.

alternatives des passions. C'est sur ce modèle primitif et sans tache que tous les hommes doivent se former; ils doivent se rendre semblables à lui en renonçant au péché et en montrant du zèle pour la vertu. Le pédagogue, Jésus-Christ, se présente donc à nous comme pour faire notre éducation. Dieu, il remet nos péchés; homme, il nous apprend à n'en point commettre. C'est ainsi que se révèle la bonté et l'humanité du précepteur, qui acquiert à son tour par là des droits à tout notre amour. Or, de même que la charité, l'éducation dans l'école de Jésus-Christ s'étend sur tout le monde, quel que soit le sexe, l'âge ou le degré de développement spirituel. En sa présence, nous sommes tous des enfans, sans pour cela que la doctrine chrétienne doive être dédaignée, comme ne convenant qu'à l'enfance, et manquant de ce qui pourrait lui donner une haute portée spirituelle; bien au contraire, ce sont précisément les dispositions enfantines que nous recevons dans le baptême, qui nous rendent parfaits dans la connaissance des choses de Dieu, de sorte que nous pouvons être appelés en même temps des enfans et des adultes.

Clément fait voir ensuite, le regard toujours attaché sur la direction antinomistique de quelques gnostiques, comment Jésus-Christ a été en effet le pédagogue universel; dans l'Ancien Testament par la crainte, et dans le Nouveau par l'amour. Mais ces oppositions ne sont point des contradictions. Les menaces, les corrections, les châtimens les plus sévères, ne sont que des effets de sa justice, qui cherche à corriger ceux qu'elle punit. C'est la même chose pour lui d'être bon et d'être juste; la justice et la miséricorde lui sont également naturelles; mais l'une ou l'autre se montre selon la position de l'homme envers Dieu. La crainte que l'homme éprouve de Dieu peut être celle d'un fils à l'égard de son père, ou celle d'un esclave à l'égard de son maître; l'une et l'autre sont utiles dans leur genre, mais la première est

plus parfaite. Cependant le Verbe exhorte avec douceur à faire le bien, et menace pour éloigner du mal. C'est ainsi qu'il a agi dans l'Ancien Testament par Moïse et les prophètes ; dans le Nouveau, par lui-même, quand il est apparu pour montrer aux hommes le véritable chemin de la vertu. La vie tout entière du chrétien est, ou devrait être, une suite non interrompue d'actions dignes de l'intelligence qui porte en elle l'image spirituelle du Verbe.

Dans le second livre, l'auteur passe aux règles particulières d'après lesquelles la vie d'un chrétien doit être dirigée. La haute dignité et la destination du chrétien doit en former la véritable mesure et donner à sa vie l'empreinte d'une gravité morale. Il prescrit en conséquence la modération dans le choix et l'usage des alimens et des boissons, défend tout luxe inutile dans la maison, de même qu'une joie bruyante dans les fêtes, des ris immodérés, etc. Il veut que l'usage du mariage se borne au but de la procréation des enfans, que les vêtemens ne présentent aucune magnificence superflue, etc.

Le troisième livre est la suite du même sujet. Afin de faire connaître toute la laideur d'une vie voluptueuse, il commence par donner une idée de la véritable beauté dans la personne d'un vrai chrétien, dont le corps est la demeure du Verbe. Comme opposition, il dépeint dans une satire mordante la beauté défigurée par la mollesse et l'affectation, dans l'homme ainsi que dans la femme. Il compare ces dernières à des temples égyptiens, qui sont couverts en dehors de peintures et de sculptures, ornées de dorures et de pierres précieuses, enrichies de portières et de tapisseries d'un grand prix ; remplis de prêtres, chantant d'un air grave les louanges de leur dieu ; puis, si l'on demande où est ce Dieu, que voit-on ?..... Un chat, un crocodile ou quelque autre bête de ce genre, se vautrant sur un tapis de pourpre ! Telle est la femme dont la parure, au lieu de cou-

vrir un cœur semblable à Dieu, ne cache qu'une affreuse caverne habitée par la volupté. Clément s'élève de la même manière contre les hommes efféminés qui se teignent les cheveux, qui se rasent le menton et la poitrine, etc., ce qu'il regarde comme un crime contre la nature. Après avoir ainsi blâmé les inconvenances qui se commettent dans la vie publique et privée, il recommande les vertus opposées. Il enseigne à considérer les biens de cette vie sous leur véritable aspect, à les apprécier comme ils le méritent; à en user avec modération, ainsi que l'esprit du Christianisme l'ordonne, tant pour satisfaire aux besoins naturels que pour y trouver des plaisirs convenables. Il termine par un résumé des règles de vie qu'il a données, et les appuie toutes de divers passages de l'Écriture sainte; enfin, vient un hymne en l'honneur de Jésus-Christ, notre divin maître.

Il faut remarquer généralement sur cet ouvrage que l'auteur se plaît à de frivoles jeux d'esprit, surtout dans les preuves qu'il tire de la Bible; les développemens, excepté dans quelques parties, sont lourds; les transitions ne sont pas bien préparées, ce qui fait que la liaison des pensées, faute d'une bonne méthode, est difficile à saisir, et qu'il faut souvent la deviner. Du reste, on n'en reconnaît pas moins, dans cet écrit, le riche talent de l'auteur et son esprit profondément pénétré par le Christianisme. Si plusieurs des règles qu'il prescrit nous paraissent aujourd'hui minutieuses et même inconvenantes, nous ne devons pas oublier que toutes choses sont bien changées depuis son temps. La puissance du paganisme ne consistait pas alors en de vains rêves mythologiques, mais dans la vie pratique, dans laquelle elle s'était incarnée. La vie païenne, avec ses mœurs et ses coutumes, était l'adversaire la plus formidable du Christianisme. Il fallait briser cette puissance, et, malgré toute la résistance qu'y opposait la direction qu'avait prise le monde, il fallait appliquer le principe du Christianisme à l'ennoblissement de la vie publique et privée, entreprise non moins dif-

ficile que celle de détruire le charme qui attachait les hommes au culte des divinités du paganisme. Le genre humain, régénéré par le Christianisme, avait de nouveau besoin de lisières pour apprendre à se mouvoir, d'après les règles de l'Évangile, dans un monde qui ne possédait plus d'échelle pour mesurer la vertu.

3. Le troisième ouvrage de Clément, dont le but est de conduire l'homme au plus haut point de l'enseignement chrétien, s'appelle στρωματεις (les tapis); il est divisé en huit livres, et c'est sans contredit ce qui a paru à cette époque de plus important dans la littérature chrétienne. Voici quel en est le titre complet : Των κατα την ἀληθη φιλοσοφιαν γνωστικων ὑπομνηματων στρωματεις (14). Mais Clément lui-même l'appelait en abrégé στρωματεις, *stromata*. Le titre, quoiqu'un peu singulier, n'est pourtant pas nouveau ; Eusèbe remarque que Plutarque l'avait déjà choisi pour un de ses écrits. Voici comment Clément explique le motif qu'il a eu pour intituler ainsi son ouvrage ; « Ces livres renferment les vérités « (chrétiennes) mêlées aux doctrines de la philosophie ou « plutôt couvertes et cachées par elles, comme le noyau est « caché sous l'écorce des fruits (15). » La cause de cette singulière disposition était le désir d'empêcher l'abus que l'on pourrait faire de la doctrine chrétienne. « Comme il « pourrait arriver que bien des personnes fissent, sans pru- « dence et sans réflexion, leur lecture habituelle de ces livres, « je les ai avec intention enveloppés d'un tissu bigarré, où les « pensées se succèdent sans liaison naturelle et où les paroles « indiquent et désignent autre chose que le contenu du dis- « cours (16). C'est ainsi que la forme devait en déguiser le fond. « C'est pourquoi ce livre ne doit pas être comparé à un jardin « dessiné avec art et entretenu avec soin, mais à un verger « touffu et ombragé, où des arbres fruitiers sont placés au

(14) Euseb., h. e., VI, 13. — (15) Strom., I, 1, p. 326. — (16) Ib., IV, 2, p. 565.

« hasard parmi les arbres stériles, afin qu'ils demeurent ca-
« chés à ceux qui seraient tentés d'en dérober les fruits. C'est
« pour cette raison que je n'ai pas mis d'ordre dans mon
« écrit, et que je ne me suis pas servi d'un langage fleuri, car
« j'ai voulu que le lecteur mît en usage son application et sa
« perspicacité (17). » En attendant, cette précaution paraît un peu étrange, et, à tout prendre, on n'y rencontre rien qu'il ne fût permis aux païens de savoir du Christianisme.

Quant au contenu, il est, ainsi que l'auteur l'annonce, extrêmement varié. Il s'y étend sur tous les événemens remarquables de son époque et sur les positions réciproques des chrétiens et des gentils, des catholiques et des hérétiques, et des catholiques entre eux. Aussi cet ouvrage peut-il être considéré en outre comme une Apologie de l'Église, puisqu'il y est question de toutes les différences qui existaient entre elle et les hérétiques. En parlant de la vie dans le sein de l'Église, l'auteur traite des rapports de la philosophie avec le Christianisme, de la foi avec la science, et de la différence entre la vraie science et la fausse gnosis. Indépendamment de ces questions importantes, Clément s'y occupe aussi de quelques autres points de controverse.

Voici quelle est en général sa marche : il part du principe, que le Christianisme est la plus haute philosophie. Ce qui l'a précédé, tant la loi mosaïque que la philosophie grecque sont au Christianisme ce que des vérités partielles sont à l'ensemble de toutes les vérités. L'une et l'autre ont préparé les voies, mais d'une manière différente. En conséquence, la philosophie n'est pas à rejeter par elle-même, ni indigne des fidèles; elle est au contraire utile et nécessaire pour croître dans le Christianisme et pour servir à sa défense. L'auteur justifie la philosophie grecque en disant, entre autres choses, qu'elle aussi était un don de Dieu et qu'elle dérivait

(17) Strom., VII, c. 18, p. 901 sq.

de la tradition primitive du genre humain ; afin de rapprocher davantage la philosophie de la révélation, il cherche à prouver que la sagesse des Grecs, plus moderne que celle des Juifs, est en partie empruntée à celle-ci, et que pour le reste, elle n'est pas plus riche que celle de l'Ancien Testament.

Après cette introduction, la notion de la philosophie chrétienne est développée dans le second livre d'une manière plus complète. Elle repose sur la foi en la révélation divine, véritable fondement du salut ; accueillant en elle les diverses puissances spirituelles, elle traverse la science (ἐπιστήμη) et parvient ainsi à la *gnosis*, qui est la connaissance immuable et la contemplation de toutes choses, dans leur origine, en Dieu. A la foi se rattachent les vertus pratiques, depuis la pénitence, s'élevant toujours par degrés jusqu'à l'union la plus intime et la plus durable avec Dieu, dans la charité.

Dans le troisième et le quatrième livre, il justifie et confirme l'idée qu'il a donnée de la véritable gnosis chrétienne, par deux motifs pratiques qui servent en même temps à distinguer d'une manière très nette la gnosis catholique de celle qui est fausse et hérétique ; ce sont d'une part les efforts sérieux et moraux pour parvenir à la perfection, et de l'autre, les marques évidentes d'un grand amour pour Dieu. Les premiers se manifestent dans la chasteté nuptiale et virginale ; les autres, dans le martyre. Clément se livre sur ces deux sujets à une profonde dissertation biblique et philosophique. Il y éclaircit et y réfute les nombreuses erreurs des hérétiques à cet égard.

Dans le cinquième livre il revient sur les rapports de la foi avec la véritable gnosis ; il combat l'opinion des hérétiques qui mettaient entre elles deux une différence essentielle et fondamentale, et il défend la foi chez les Gentils qui se croyaient en droit de la mépriser, parce qu'elle se

borne à enseigner et ne prouve pas. La révélation, dit-il, doit être admise sur l'autorité de Dieu, sans qu'il soit nécessaire d'en prouver les détails, pourvu que l'on ait éclairé tous les doutes au sujet du fait. On ne doit pas non plus se récrier si les mystères de la foi ne sont pas confiés indistinctement à tout le monde; les païens eux-mêmes prenaient les mêmes précautions contre la profanation de leurs mystères, puisqu'ils présentaient les enseignemens de leur sagesse, tantôt sous la forme de symboles, tantôt sous celle d'allégories, tandis que tout ce qu'ils avaient de bon avait été emprunté aux livres de l'Ancien Testament.

Jusque-là le but de l'ouvrage a été de défendre la religion chrétienne contre les mépris et la persécution des Gentils; mais dans le sixième livre, Clément exhorte directement les Grecs à abandonner leur philosophie dont la plus grande et la meilleure partie a été tirée de la révélation faite aux Juifs, et à se rattacher à l'Evangile qui renferme non seulement tout ce que les Grecs possèdent, mais même la vérité la plus parfaite, par l'apparition du Verbe dans la chair. Il fait voir après cela comment le vrai gnostique chrétien sait soumettre toutes ses passions aux lois de Dieu, sans négliger pour cela la philosophie, par laquelle l'esprit s'exerce et se forme. Il indique l'Écriture sainte comme la source de la gnosis chrétienne, mais en remarquant que cette Écriture doit être interprétée conformément à la tradition universelle de l'Eglise.

Le septième livre se rattache au précédent. On y décrit la vie religieuse du vrai gnostique, qui est parfaitement conforme à la vérité, parce qu'elle a pour maître le Fils de Dieu fait homme, qui déjà précédemment avait appelé et préparé les hommes, en partie par la loi et en partie par la philosophie, et qui en demeurant dans le gnostique, lui donne sa ressemblance (celle du Verbe). Il décrit ensuite la vie spirituelle intérieure du parfait chrétien, dans

ses communications avec Dieu, par la prière et la contemplation, et indique comme son point culminant, la charité qui unit et dans laquelle l'homme, complétement dépouillé de lui-même, trouve en Dieu la jouissance d'un repos que rien ne peut troubler.

Il répond ensuite à quelques objections. Ainsi les Gentils doutaient de la vérité catholique, jugeant que le grand nombre d'hérésies qui s'élevaient la rendaient problématique. En réponse l'auteur fait plusieurs observations très frappantes sur le caractère de l'Église catholique et sur celui des sectes qui s'en séparent; il donne la règle par laquelle on peut reconnaître la vérité.

Nonobstant la foule d'objets dont il est question dans cet ouvrage, un seul fil les réunit tous ; c'est le désir de représenter la doctrine chrétienne, ou pour mieux dire catholique, comme la seule véritable et celle dont la sagesse (γνωσις) surpasse toutes les autres : c'est pour cela que l'auteur décrit avec tant de détails tout ce qui a rapport à la science païenne et à la gnosis hérétique, qu'il les place en regard de celle de l'Église, prouve ainsi la supériorité de cette dernière sur les autres, et cela non seulement dans l'ensemble de ses principes, mais encore et spécialement dans les points où la sagesse antichrétienne et antiecclésiastique croyaient mériter la préférence. Aussi cet ouvrage répondait-il parfaitement aux besoins de l'époque, éclairant les catholiques sur leurs relations avec la sagesse profane, et ceux qui n'étaient pas chrétiens sur leurs rapports avec le Christianisme.

A la fin du septième livre, l'auteur annonce une suite, mais dans laquelle il se propose d'adopter une méthode différente (των ἑξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τον λογον). Aussi Eusèbe, saint Jérôme, Rufin et Photius parlent-ils d'un huitième livre des Stromates. Nous en possédons en effet un qui porte ce titre. Mais son authenticité est douteuse. Il

n'a pour ainsi dire rien de commun avec tout ce qui précède ; il n'y est presque pas question de sujets théologiques, et après une courte introduction, il ne traite que de logique et de dialectique. D'après Photius le commencement était différent selon les divers exemplaires, et il contenait en outre plusieurs erreurs dogmatiques, dont le livre qui nous reste n'offre aucune trace. Dans d'autres copies ce livre était remplacé par un écrit dont nous parlerons plus bas (*Quis dives salvetur?*) ; ce qui rend fort problématique la dissertation connue aujourd'hui sous ce titre. Toutefois ces divers motifs ne sont pas concluans. Les paroles par lesquelles Clément termine le septième livre, la désignation de celles qui commencent le huitième, faite par Photius, et qui s'accordent avec le nôtre ; enfin le manque de tout motif contraire nous décide à regarder ce livre comme authentique. Clément s'y était proposé de réveiller dans les chrétiens le goût de l'étude de la philosophie et des belles-lettres, afin de leur faire acquérir, sur tous les points, la supériorité sur les païens.

4° Nous possédons encore un quatrième ouvrage de Clément, dont le contenu est d'un usage plus général. Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος (*Quis dives salvetur?*). Cariophyle et Ghisler avaient attribué cet écrit à Origène ; mais leurs motifs ne sauraient prévaloir contre le témoignage unanime de l'antiquité. L'occasion qui a donné lieu à cette dissertation est expliquée dans le ch. 4. L'idée de la communauté des biens, telle qu'elle existait dans l'origine à Jérusalem, était toujours chère aux chrétiens, et quoiqu'elle ne se réalisât pas partout de la même manière, on ne cessait néanmoins d'y tendre. Les paroles de Jésus : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et « donnez-le aux pauvres ; » et celles-ci : « Il est plus facile « à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un « riche d'entrer dans le royaume de Dieu, » avaient quel-

que chose d'effrayant pour les riches païens. Ils ne pouvaient se décider à se dépouiller de tous leurs biens, et cette pensée les éloignait de la foi. C'est pour cela que Clément consacre à cette question une dissertation spéciale, et le commentaire qu'il fait sur le jeune riche est sans contredit ce qui a été écrit de meilleur sur ce sujet. Dans l'introduction (c. 1-3), il remarque que tantôt le désir de flatter les riches, tantôt une fausse interprétation de ce passage, deviennent nuisibles à leur salut, et il ajoute que, pour cette raison, il va en donner la véritable explication. Les paroles du Seigneur n'ôtent point au riche tout espoir de salut, pourvu que du reste il suive les commandemens de Dieu. Car en considérant ce passage de plus près, on verra que Jésus n'a point exigé de lui qu'il renonçât à ses richesses, mais qu'il déracinât dans son cœur toutes ses passions, et c'est là tout ce qu'il demande à Zachée. D'ailleurs Jésus n'a-t-il pas recommandé de faire l'aumône, ce qui suppose nécessairement la possession de richesses. Ce n'est point en effet leur simple possession qui décide du sort de l'homme, mais le plus ou moins d'attache qu'on y a et l'usage qu'on en fait. Aussi est-ce en cela que le jeune homme n'avait pas compris Jésus, et c'est là la cause pour laquelle il s'est retiré avec tristesse (c. 4-26). Dans la seconde partie (c. 27-42) Clément fait voir comment les richesses peuvent même devenir des moyens de salut. Le devoir qui nous est imposé d'aimer Dieu et notre prochain, se remplit mieux par notre libéralité envers les malheureux et surtout envers les veuves et les orphelins, dont les prières profitent à leur tour aux riches. Les plus grands encouragemens à cette charité active nous sont donnés, d'abord par l'exemple du Sauveur, puis par la dignité de la charité chrétienne, qui dure éternellement, et par sa puissance salutaire, qui est en état d'effacer même les péchés. Cet écrit se termine par l'histoire touchante de ce jeune homme

et de l'apôtre saint Jean, d'où il résulte que si les riches sont damnés, ce ne sont pas leurs richesses qui en sont cause, mais leurs dispositions.

La contexture générale de cet ouvrage est fort simple et il est écrit, depuis le commencement jusqu'à la fin, avec esprit et sensibilité. Sa tendance est toute pratique, et quoique le sujet dont il traite soit local, il est exécuté d'une manière si intéressante, qu'il conservera son prix en tous temps et en tous lieux.

5° *Ouvrages perdus*. Indépendamment des ouvrages de Clément dont nous venons de parler et qui nous ont été conservés, Eusèbe et saint Jérôme en nomment un assez grand nombre d'autres, que nous ne possédons plus. Ses *Hypotyposes* ou *Institutions*, formant huit livres, sont le plus important de ses ouvrages. Ils renfermaient une exposition abrégée du véritable contenu des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (πασης της ενδιαθηκου γραφης επιτετμημενας διηγησεις), sans même en excepter nos livres deutéro-canoniques. On y trouvait plusieurs notices précieuses sur l'histoire du canon du Nouveau Testament; Eusèbe les a citées. Quant à l'ouvrage même, Photius n'en donne pas un témoignage très favorable (18); selon lui, il est rempli d'erreurs, dont les unes étaient propres aux premiers gnostiques et les autres à Origène, telles, par exemple, que l'éternité de la matière, la métempsychose, la préexistence d'autres mondes au nôtre, etc. Mais ce qui est digne de remarque, c'est que non seulement Eusèbe et saint Jérôme ne parlent point de ces errreurs, mais soutiennent encore tout le contraire; tandis que les erreurs qui lui sont reprochées, dans cet ouvrage, sont réfutées par lui-même dans les Stromates. Les autres Pères de l'Église, qui tous ne peuvent se lasser de vanter son érudition, sont

(18) Phot. codex 109-111.

muets sur ces erreurs. Il est donc plus que probable que cet ouvrage aurait été plus tard falsifié par des hérétiques, et Photius lui-même ne paraît pas éloigné de cette pensée.

Un autre de ses écrits avait pour titre *De Paschate*, sur la célébration de la Pâque, et fut occasionné, d'après ce que l'auteur nous apprend lui-même, par la publication de l'ouvrage de Méliton de Sardes sur le même sujet. Il contenait en outre la tradition d'autres Pères plus anciens. Un autre écrit encore intitulé *Canon ecclesiasticus*, avait beaucoup de rapport avec le précédent ; il était dirigé contre ceux qui penchaient au judaïsme dans les cérémonies de la Pâque (προς τους ἰουδαϊζοντας), et était dédié à l'évêque Alexandre.

Clément avait composé aussi des traités sur *le Jeûne* (διαλεξεις περι νηστειας) ; sur *la Calomnie* (περι καταλαλιας) ; sur la *Patience*, adressée aux néophytes (προτρεπτικος εἰς ὑπομονην) ; il reste des fragmens de deux autres dissertations sur la *Providence* et sur l'*Ame*.

Enfin, dans les ouvrages de Clément qui sont parvenus jusqu'à nous, il parle de divers écrits qu'il avait déjà achevés, tels que celui qui traitait de la Continence (*Pædag*. II, c. 10), ou bien qu'il se proposait de terminer, comme ceux qu'il avait composés sur la Résurrection (*Pædag*. II, c. 20) ; sur les Anges (*Strom*. VI, p. 631) ; sur le Démon (*Strom*. IV, p. 507) ; sur les Prophètes (*Strom*. V, p. 581), et d'autres, mais au sujet desquels nous ne possédons aucun détail.

6° *Ouvrages apocryphes*. Dans les éditions les plus récentes des œuvres de Clément d'Alexandrie, on trouve au supplément un écrit intitulé *Excerpta ex Scriptis Theodoti et doctrinæ, quæ orientalis vocatur ad Valentini tempora spectantis epitomæ* (ἐκ των Θεοδοτου και της ἀνατολικης καλουμενης διδασκαλιας κατα τους Οὐαλεντινου χρονους). Les motifs extérieurs pour croire à l'authenticité de cet écrit ne lui sont pas favorables. Aucun des anciens

auteurs ne l'a connu ou nommé. Le style n'est pas, à vrai dire, sans ressemblance avec celui de Clément; mais les principes qui y sont énoncés ne sont nullement les siens. Ainsi il est dit que Dieu est un être corporel; que le Sauveur n'est pas le même que le Verbe fait homme; qu'avant la venue de Jésus-Christ tout était soumis au destin, etc. Il faudrait donc supposer que Clément n'a voulu dans cet ouvrage que répéter les idées des gnostiques de son temps. Mais il est plus probable que cet écrit n'est point de Clément; il est du moins certain que nous n'avons aucune preuve pour le lui attribuer.

Il en est à peu près de même à l'égard d'un autre écrit intitulé *Eclogæ ex Scripturis Prophetarum*. Le titre ne s'accorde pas bien avec le sujet; car non seulement il s'y trouve des passages qui ne sont point tirés des livres prophétiques, mais qui leur sont encore absolument contraires. Ainsi les apocryphes, tels que le livre d'Hénoch, la révélation et la prédication de saint Pierre, y sont cités au milieu d'autres livres canoniques. A coté de plusieurs opinions, nous en trouvons aussi plusieurs qui appartenaient aux gnostiques.

Enfin nous possédons sous le titre de *Adumbrationes in epistolas catholicas*, des éclaircissemens succincts sur les épîtres catholiques que l'abbé Cassiodore passe pour avoir tirées de Clément. Je me suis servi de cette expression dubitative, parce qu'il n'est pas certain que ces éclaircissemens soient les mêmes que ceux-ci que cet abbé tira des œuvres de Clément. Il est certain que Clément, dans ses hypotyposes, avait commenté les épîtres catholiques et même les épîtres deutéro-canoniques, et l'on a soutenu d'après cela, avec vraisemblance, que cet écrit pouvait bien être un extrait de cet ouvrage; toutefois, quoique Cassiodore avoue qu'il a supprimé ou changé plusieurs passages répréhensibles, ces *Adumbrationes* ne sont pas exempts d'erreurs pélagiennes, et leur tendance anti-arienne y est impossible à méconnaître.

Quoi qu'il en soit, il n'existe aucune preuve certaine de leur authenticité. On les trouve dans les Bibliothèques des Pères et dans les éditions complètes des œuvres de Clément, où l'on a recueilli aussi divers fragmens qui nous ont été conservés par des écrivains plus modernes.

II. *Doctrine de Clément.*

Quiconque lit avec attention les œuvres de Clément, ne pourra s'empêcher de reconnaître avec admiration à quel point il a compris les besoins de son temps. Une position hostile à l'égard de la science grecque tout entière, telle que l'avaient prise Tatien et d'autres, ne pouvait servir en rien, soit aux progrès du Christianisme, soit à son développement intérieur. Au lieu de fouler aux pieds cette science, il valait beaucoup mieux s'élancer par un essor vigoureux au-dessus de la philosophie grecque, et loin de prétendre lui enlever tout ce qu'elle avait de réellement bon, faire tourner au contraire les résultats obtenus par le génie de l'homme, à l'avantage de l'Évangile. Par ce moyen, la route du Christianisme était aplanie aux Grecs instruits, et le Christianisme lui-même acquérait une nouvelle puissance sur les esprits et une position faite pour imprimer le respect. C'est à Clément que l'on doit cet avantage; il eut le grand mérite d'avoir le premier insisté sur la nécessité d'une instruction solide chez les chrétiens, et d'avoir fait tous ses efforts pour introduire parmi eux l'étude de la philosophie, afin de mettre le Christianisme en état de se défendre victorieusement contre les attaques des savans païens. Dans ces soins, il ne dépassa pas les bornes convenables; et afin de conserver à l'élément chrétien la dignité qui lui est propre, il posa toujours la foi comme base fondamentale de toute étude. Occupé de l'idée d'une gnosis chrétienne ou philosophie religieuse, il sut bien apprécier tous les phénomènes que son siècle lui

présentait sous ce rapport, et se maintenir contre les opinions contraires, sans pour cela viser à un juste milieu privé de consistance.

Dans l'ensemble, là où toutes les directions se réunissent et se pénètrent réciproquement, Clément reste toujours maître de son sujet. Cela se manifeste, non seulement dans ses idées sur la foi et sur les rapports de la foi avec la science, mais encore dans plusieurs sujets pratiques, tels que le mariage, la virginité, le martyre, etc. Quelle que soit la vigueur avec laquelle il combat les hérétiques, il n'en reconnaît pas moins ce qu'il y a de bien en eux : Clément est doué d'un coup d'œil extraordinairement pénétrant, et il est rempli d'esprit; son style est à la hauteur de ses grandes pensées, et il surpasse en érudition presque tous les Pères de l'Eglise. Il est à regretter que, dans son principal ouvrage, les Stromates, il ait adopté, avec intention, une manière décousue.

Il y aurait vraiment lieu de s'étonner que Clément, qui connaissait si bien la véritable manière d'interpréter, se soit laissé entraîner si fort dans le mysticisme, si nous ne savions pas que c'était le goût régnant de l'époque auquel lui aussi a voulu se plier, pour faire voir qu'il en était capable comme d'autres. Il en tirait l'avantage de plaire encore à ceux qui aimaient les allégories. Mais toutes les fois que, pour réfuter les gnostiques, il devenait nécessaire de s'attacher au sens littéral, il interprète toujours d'après les règles grammaticales et historiques.

Indépendamment de ces rapports généraux, les écrits de Clément ont encore une grande importance pour l'apologétique chrétienne et catholique. Nous rappellerons seulement à ce sujet les notices intéressantes qu'ils contiennent par rapport au canon.

Dans tous ses ouvrages, et particulièrement dans les Stromates, il en appelle souvent aux livres de l'Ancien Testament pour appuyer ses raisonnemens, et il se trouve même

parfois dans la nécessité de défendre l'antiquité, l'authenticité et l'autorité des livres canoniques contre les objections des païens et les attaques des hérétiques. A cette occasion, ce qui est d'une haute importance pour nous, il cite non seulement les livres protocanoniques, mais encore les deutéro-canoniques, tels que le livre de la Sapience, l'Ecclésiastique et les livres des Macchabées. Nous ne prétendons pourtant pas soutenir qu'il ait reconnu à ces derniers une autorité canonique (19).

Les livres du Nouveau Testament ne sont pas allégués moins fréquemment; tous y sont cités, presque sans exception. Il aime surtout à se servir de l'épître aux Hébreux, dont il défend l'authenticité contre les hérétiques, ainsi que celle des trois épîtres pastorales de saint Paul (20). Il fait en outre un récit très remarquable de l'origine de l'Évangile selon saint Marc, et d'après Eusèbe il avait aussi commenté les autres livres deutéro-canoniques du Nouveau Testament dans ses *Adumbrationes* (21).

Les conclusions que l'on pourrait tirer de là en faveur du canon catholique, perdent cependant un peu de leur poids, en ce que Clément se sert aussi d'autres livres non canoniques et même apocryphes, comme par exemple de l'épître de Barnabé, de celle de saint Clément de Rome, du Pasteur d'Hermas, et puis encore des évangiles de Matthias, des Égyptiens, des Hébreux, de la Prédication de saint Pierre, etc. Mais en réponse on peut observer que, quoique les disciples des apôtres que nous venons de nommer lui paraissent sans contredit des témoins irréprochables, rien n'annonce qu'il leur ait accordé la même autorité qu'aux écrivains canoni-

(19) Strom., V, p. 703. Cf. Nic. le Nourry, Apparatus ad Bibl. maxim. vett. PP., etc. I, p. 668 sq. p. 904 sqq.

(20) Euseb., h. e., VI, 14. Strom. VI, 8, p. 771.

(21) Euseb., l. c. Cassiodore, Divin. lect., c. 8.

ques. Celle de Barnabé notamment paraît si peu incontestable aux yeux de Clément, qu'il ne manque pas, chaque fois qu'il la cite, d'établir de nouveau son caractère de collaborateur des apôtres et d'un de leurs soixante-dix disciples.

L'usage qu'il fait des apocryphes est encore plus facile à expliquer. Ceux-ci n'étaient une autorité que pour l'une ou l'autre hérésie qui s'y était rattachée. Clément s'en sert donc, dans son but même, comme de tout autre écrivain profane, sans leur accorder une autorité plus grande qu'ils ne le méritaient par leur origine équivoque. Il s'exprime à cet égard d'une manière très positive. En citant (*Strom*. III, 13) contre le gnostique Jules Cassien un passage de l'évangile des Égyptiens, qui était reçu par eux, il dit dans sa réfutation : « En premier lieu, cette décision de Jésus-Christ ne se « trouve pas dans les quatre Évangiles qui nous ont été « transmis, mais on la lit dans l'évangile des Égyptiens (22). » Après avoir rapporté ces paroles, il nous paraît inutile de rechercher encore si Clément accordait à des ouvrages de cette catégorie une autorité égale aux Évangiles catholiques.

Quel est donc le rapport réciproque du canon et de l'Église? Alors, comme aujourd'hui, l'expérience de tous les instans enseignait que le canon ne pouvait se passer de l'autorité protectrice de l'Église ; on en trouvait la preuve dans la légèreté et l'arbitraire avec lesquels les hérétiques le traitaient. Selon leur besoin ou leur caprice, ils excluaient du canon tel ou tel livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament. « Alors même que les hérétiques veulent bien admettre les « livres des prophètes, tantôt ils ne les veulent pas *tous*, « tantôt ils ne les prennent pas dans leur *entier*, ni « de la manière que la liaison et l'ensemble de la prophétie « l'exigent ; ils cherchent au contraire quelques expressions

(22) Strom., III, 13, p. 553.

« équivoques, les interprètent selon leurs idées, en suppri-
« ment un mot d'un côté, un mot de l'autre, ne s'occupent
« pas du sens des expressions, mais seulement du son tel
« qu'il se présente (23). » — « De même que de méchans
« écoliers ferment la porte de l'école pour empêcher leur
« maître d'y entrer, ainsi ces hérétiques tiennent les pro-
« phètes loin de leur Église, parce qu'ils ont peur d'eux et
« rougissent en leur présence (24). » Quelle était donc l'autorité supérieure qui défendait l'autorité des livres prophétiques et apostoliques contre de si rudes attaques, si ce n'est celle de l'Eglise catholique avec sa règle de foi ?

Examinons maintenant ce même rapport sous le point de vue opposé. Protégée par l'Église, dans son autorité comme dans son intégrité, l'Écriture sainte déploie toute sa puissance. Elle est, selon Clément, la voix de Dieu et la règle certaine d'après laquelle il faut décider toutes les questions qui concernent le dogme. « Pour principe de notre doctrine,
« nous avons le Seigneur qui, par les prophètes, l'Évangile
« et les saints apôtres, a été, depuis le commencement jus-
« qu'à la fin, l'origine de toute connaissance. Si l'on voulait
« chercher ce principe ailleurs, il cesserait d'être un prin-
« cipe. C'est pourquoi celui qui est dans la foi mérite qu'à
« son tour on le croie, lorsqu'il s'appuie sur l'Écriture et la
« parole du Seigneur, qui travaille par lui au salut du genre
« humain. La foi nous sert de règle pour décider toutes les
« questions de ce genre. Mais les choses qui sont encore en ques-
« tion ne peuvent devenir des motifs de décision, parce que la
« vérité objective leur manque encore. D'après cela, si nous
« nous attachons par la foi à un principe impossible à pré-
« voir, nous tirons nécessairement de ce principe les preuves
« du principe lui-même, et la voix du Seigneur nous ensei-
« gne la vérité. Nous ne voulons pas de décision humaine;

(23) Strom., VII, 16, p. 891. — (24) Ibid., p. 893.

« les hommes sont sujets à l'erreur, et il est permis de les « contredire. Or, quand il s'agit non seulement de soutenir « une chose, mais encore de prouver ce que l'on soutient, « le témoignage des hommes ne nous suffit pas; nous prou- « vons ce qui est en question par la voix du Seigneur, qui « est plus certaine que toutes les preuves, ou qui, pour « mieux dire, est elle-même la preuve par excellence.... « C'est ainsi que l'Écriture nous prouve la vérité de l'Écri- « ture, et de la foi nous passons à la conviction d'après des « preuves évidentes (25). » C'est donc en ces termes que s'exprime l'autorité absolue et divine de l'Écriture sainte, disant que toutes les discussions avec les hérétiques pourraient se terminer par elle, pourvu qu'ils le voulussent. »

Mais qu'est-ce qui l'empêchait? Les hérétiques avaient dépouillé l'Écriture de la liaison intime et réelle avec la tradition vivante de l'Église, pour l'expliquer conformément à leurs nouveaux systèmes. « Tous les hommes, dit Clément, « ont à la vérité la même intelligence, mais ils s'en servent « d'une manière différente : les uns suivent l'attrait de la « grâce et parviennent à la foi; les autres s'abandonnent au « contraire à leurs passions, et détournent le sens de l'Écri- « ture d'après leurs caprices. Mais ceux qui n'ont pas reçu « de la vérité même les règles de la vérité, doivent néces- « sairement tomber dans les plus grandes erreurs. Ceux « qui ont quitté la bonne route, doivent se tromper sur « beaucoup de détails; et cela se comprend facilement, « car ils n'ont plus de règle qui puisse leur servir à dis- « tinguer le vrai du faux, afin de choisir le premier. » Il compare ensuite ceux qui repoussent du pied la tradition de l'Église (ἀναλακτισας την ἐκκλησιαστικην παραδοσιν), et qui passent du côté des hérétiques, à ces compagnons d'Ulysse, que Circé avait changés en bêtes, d'hommes qu'ils

---

(25) Strom., VII, 16, p. 890 sq.

étaient (26). Il est encore intéressant d'observer de quelle manière il insiste sur l'autorité divine de la tradition et de l'interprétation de l'Écriture par les Pères, en opposition avec l'amour des hérétiques pour les innovations. « Tous ceux-là, » dit-il avec mécontentement, sont mus par l'ambition, qui » cherchent à détourner, par de fausses interprétations, le » sens des paroles qui nous ont été transmises dans les livres » inspirés par Dieu, ou bien qui, au moyen de conclusions » trompeuses, opposent les doctrines des hommes à la tra- » dition divine, afin de soutenir les opinions qui leur sont » propres. Car en face d'hommes aussi versés dans la science, » que pouvait dire Marcion ou Prodicus, ou d'autres qui » qui n'ont pas suivi le bon chemin ? Certes ils ne pouvaient » pas prétendre à une sagesse supérieure à celle de leurs » illustres prédécesseurs, ni conserver l'espoir d'ajouter » quelque chose à ce que ceux-ci ont dit avec tant de vérité, » et ils auraient bien mieux fait, s'il leur avait été possible, » d'apprendre d'eux ce qu'ils nous ont transmis. Celui-là » seul est sage à nos yeux, dont les cheveux ont blanchi » dans l'étude de l'Écriture sainte, qui maintient fermement » la règle de foi des apôtres et de l'Église, qui vit confor- » mément aux préceptes de l'Évangile, et qui, lorsqu'il a » besoin de preuves, les puise dans le Seigneur, la loi et les » prophètes (27). »

Le portrait que Clément trace d'ailleurs des hérétiques, n'est rien moins que flatteur. Ils rendent, dit-il, les règles de foi infidèles, ils falsifient la vérité (28), ne savent jamais où ils en sont avec leurs doctrines ; et quand on les pousse dans leurs derniers retranchements, ils nient leurs dogmes, ou du moins la conséquence de ces dogmes (29) ; ils se bornent en général à protester contre l'Église et contre la canonicité de

(26) Strom., VII, 16, p. 890. — (27) Ibid., p. 896. — (28) Ibid., p. 897. — (29) Ibid., p. 892.

certains livres, pendant qu'ils font subir aux autres une exégèse arbitraire (30); il reproche aux hérétiques de vouloir pénétrer dans l'Église, à l'aide d'une fausse clef, au lieu d'y entrer par la tradition, ou bien d'en forcer les portes, d'en briser les murailles, et de fouler aux pieds la vérité pour enseigner les mystères de l'impiété (31).

La conduite des hérétiques était d'autant plus fâcheuse, qu'elle induisait les Gentils en erreur, en leur faisant regarder la religion chrétienne comme une de ces innombrables sectes de philosophes qui se disputaient la possession de la vérité. C'est ce qui engagea Clément à placer ce phénomène sous le véritable point de vue qui lui convenait. Il commence par cette observation générale : « L'apparition de l'hérésie « ne saurait dispenser du devoir de chercher la vérité. De « même que l'infidélité d'un tiers ne nous autorise point à « ne pas remplir nos engagemens ; de même aussi ne nous « est-il pas permis d'abjurer la foi de l'Église, parce que les « hérétiques la renversent. » Les médecins, dit-il, sont souvent d'un avis différent ; mais pour cela on ne rejette pas les médicamens. Si l'on nous présente deux fruits, l'un naturel et bon, l'autre parfaitement imité en cire, personne ne sera sans doute assez sot pour les refuser tous deux. Il en est de même à l'égard de l'Église et de l'hérésie. La recherche de la vérité en est rendue, il est vrai, plus difficile, mais ni impossible, ni inutile. Le jardinier n'abandonne pas son jardin, parce que les mauvaises herbes s'y mêlent aux plantes qu'il cultive. Si la nature déjà nous pousse à examiner ce qui se présente à nous, cela est d'autant plus exact par rapport à la vérité. La seule chose à considérer à l'égard du Christianisme, c'est de savoir si la vérité, ou en d'autres mots

(30) Strom., VII, 16, p. 891 sq. Strom., III, 4, [illegible]. — (31) Strom., VII, 16, p. 893, 897.

la question de savoir quelle est la vraie Église, peut ou non se prouver jusqu'à l'évidence. Si cela se peut, il faut nécessairement s'en occuper (32).

Il déduit ensuite la preuve apologétique de la vérité de l'Église catholique. Les marques extérieures par lesquelles elle se distingue, se trouvent dans son ancienneté, son apostolicité, puis en ce qu'elle est toujours la même, et par conséquent unique. « Il est inutile de démontrer longuement que
« les hérétiques n'ont formé leurs associations purement
« humaines, qu'après le commencement de l'Église catholi-
« que (μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας). Le ministère de
« Notre-Seigneur, lorsqu'il parut sur la terre, commença sous
« Auguste et se termina sous Tibère; mais la prédication des
« apôtres, y compris saint Paul, se prolongea jusque sous
« Néron. Ce ne fut que plus tard, sous l'empereur Adrien
« et au temps d'Antonin-le-Pieux, qu'apparurent les chefs
« des hérésies, tels que Basilides, Valentin, Marcion, etc.
« Puisqu'il en est ainsi, il est clair que ces sectes qui se sont
« séparées de l'Église antique et véritable, et celles qui plus
« tard encore sont dérivées de celle-là, ne se sont formées
« que par esprit d'innovation, et doivent être regardées
« comme autant de caricatures de l'Église (ἐκ τῆς προγενε-
« στάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας τὰς μεταγενεστέρας ταύτας.....
« κεκαινοτομῆσθαι παραχαραχθείσας αἱρέσεις). D'après ce que je
« viens de dire, il me paraît prouvé que la véritable Église
« est une, que c'est celle qui existe depuis l'origine (μίαν εἶναι
« τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν, τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν), et celle à laquelle ap-
« partiennent les justes, conformément aux décrets éternels
« de Dieu. Car, comme il n'y a qu'*un* Dieu et *un* Seigneur,
« cette vénérable Église met aussi sa gloire à être unique
« (κατὰ τὴν μονάδα ἐπαινεῖται); car elle est l'image de l'Être
« unique et fondamental. Cette Église unique, que les héré-

(32) Strom., VII, 15, p. 888–89.

« sies s'efforcent de déchirer, participe à la nature de cet « être unique. C'est pour cela que nous soutenons que l'an« tique Église catholique est une quant à la substance (κατα « τε ὑποστασιν), quant à l'idée (κατα τε ἐπινοιαν), quant à « l'origine (κατα τε ἀρχην), comme aussi quant au rang (κατα « τε ἐξοχην); que cette Église, disons-nous, est une (μονην « εἶναι φαμεν την ἀρχαιαν και καθολικην ἐκκλησιαν), et que pour « l'unité de la foi unique, en outre de ses deux Testamens, « ou pour mieux dire de son Testament unique, donné en « des temps différens, elle réunit, d'après la volonté du seul « Dieu, par le seul Seigneur, ceux que Dieu a prédestinés, « parce qu'il a prévu, dès avant l'origine du monde, qu'ils « seraient justes. D'ailleurs, la prééminence de l'Église, « ainsi que le principe sur lequel elle est fondée, peuvent « se dire uniques (κατα την μοναδα ἐστι), puisqu'elle surpasse « toutes choses, que rien n'est égal à elle ou ne lui ressemble « (παντα τα ἀλλα ὑπερβαλλουσα, και μηδεν ἐχουσα ὁμοιον ἡ ἰσον « ἑαυτῃ). Quant aux hérétiques, au contraire, les uns pren« nent le nom de leurs fondateurs, Marcion, Valentin, etc. « (tandis que du côté des apôtres, comme il n'y avait qu'une « seule doctrine, il n'y a aussi qu'une seule tradition); d'au« tres, le nom du lieu où ils ont pris naissance, comme les « pératiciens, ou bien du pays comme les phrygiens, etc. » (33). De tout cela résulte la preuve la plus complète que « dans « cette Église, seule, antique et catholique, réside exclu« sivement la vérité tout entière, et qu'elle ne se trouve pas « chez les hérétiques (34). »

Si nous examinons après cela de plus près sur quels fondemens et de quelle manière cette notion du Christianisme et de l'Église catholique s'était formée dans l'esprit de Clément, nous en trouverons l'origine dans l'exposition suivante de sa doctrine.

---

(33) Strom., VII, 17, p. 899 sq. — (34) Ibid., VII, 15, p. 888.

La base première de cette doctrine était la croyance en la divinité réelle de Jésus-Christ seul, sur qui l'Eglise est bâtie, en qui et par qui tout ce qui est en elle existe. Il a été créé Verbe parfait du Père parfait (35), dont il est l'image (36), et de qui la plénitude de perfection existe substantiellement en lui. « La nature du Fils, élevée au-dessus de tout, est la « plus parfaite, la plus sainte, la plus rapprochée du seul « Dieu tout-puissant. Ce Fils, le plus sublime de tous par « sa nature, règle toutes choses, d'après la volonté du Père, « avec une puissance sans bornes, parce qu'elle voit les pen- « sées cachées de Dieu. Car le Fils ne sort jamais de la pré- « sence du Père. Présent partout et toujours, sans sépara- « tion, sans éloignement, sans changement de lieu, ne pou- « vant être contenu dans rien ; tout esprit, toute lumière du « Père, tout œil ; voyant, entendant, sachant toutes choses, « pénétrant toutes les forces par sa force. Toute l'armée des « anges lui est soumise, tous les hommes lui sont soumis « aussi, parce qu'il s'est chargé de leur rédemption (37). » Il est la sagesse créatrice du Père, le Dieu qui n'a point de commencement, le parfait commencement de toutes choses (ὁ Θεος ἀναρχος, ἀρχη των ὁλων παντελης) (38), celui qui est (ὁ ἐν τῳ ὀντι ὠν), le commencement sans temps et sans commencement, et le premier des êtres (ὁ ἀχρονος και ἀναρχος ἀρχη τε

(35) Pædag., I, 6, p. 113; it. 5, p. 112.—(36) Cohort., c. 10, p. 78.

(37) Strom. VII, 2, p. 831 sq. L'expression τελειοτατη — ἡ υἱου φυσις, ἡ τῳ μονῳ παντοκρατορι προσεχεστατη, n'aurait pas dû causer tant de scandale. L'explication suivante, où Clément dit que le Fils est absolument inséparable du Père, prouve clairement qu'il ne songeait à aucune différence essentielle : οὐ μεριζομενος, οὐκ ἀποτεμνομενος, οὐ μεταβαινων ἐκ τοπου εἰς τοπον, etc.; et Pædag., I, 5, p. 112 : ὠ του μεγαλου Θεου, ὠ του τελειου παιδιου, υἱος ἐν πατρι, και πατηρ ἐν υἱῳ ! Que veut donc dire ce προσεχεστατη, si ce n'est la distinction des personnes jointes à l'unité inséparable de substance ?

(38) Strom., IV, 25, p. 638.

και ἀπαρχη των ὀντων), etc. (39). Il réduit sa notion des perfections divines à sa plus simple expression, en disant : ὁ θειος Λογος, ὁ φανερωτατος ὀντως Θεος, ὁ τῳ δεσποτῃ των ὁλων ἐξισωθεις (40) ; et il exprime ainsi l'unité du Verbe avec le Père : « Dieu ne hait personne, ni son Verbe non plus, car les deux « ne sont qu'un, c'est-à-dire Dieu (ἐν γαρ ἀμφω ὁ Θεος) (41). »

Clément a décrit et célébré avec la chaleur la plus vive et le plus grand enthousiasme, la divinité de Jésus-Christ, et y a joint la plus grande clarté ; il a surpassé à cet égard les Pères de son temps. Cette foi pénètre tous ses écrits, et offre un phénomène frappant et agréable, sur lequel nous aurons occasion de revenir plus tard.

Il ne parle pas aussi souvent du Saint-Esprit ; sans doute parce qu'il évitait avec intention de parler du mystère de la Trinité. Cela n'empêche pas que nous ne sachions fort bien quelle était sa croyance à cet égard. « Le Père de toutes « choses est un ; mais le Verbe de toutes choses est aussi un, « et le Saint-Esprit est un et partout un seul et le même (42). » Il termine le Pédagogue par une prière qu'il adresse à Jésus-Christ. « Soyez miséricordieux envers vos enfans, faites que « nous puissions louer et remercier l'unique, Père et Fils, « Fils et Père, le Fils, notre maître et précepteur, avec le « Saint-Esprit, qui est complètement un avec celui en qui « et par qui toutes choses ne sont qu'une, dont nous sommes « les membres, à qui gloire soit rendue maintenant et dans « l'éternité. Amen (43). » On trouve même chez lui le terme technique dont on se sert pour exprimer l'idée d'un Dieu en trois personnes. En parlant d'un passage de Platon, qui s'y rapporte, il dit : « Je comprends ce passage de telle façon, « qu'il me semble exprimer la Trinité (την ἁγιαν τριαδα μηνυεσθαι), c'est-à-dire que le troisième est le Saint-Esprit, et

(39) Ibid., VII, 1, p. 829. — (40) Cohort., c. 10, p. 86. — (41) Pædag., I, 8, p. 135. — (42) Ib., I, 6, p. 123. — (43) Ibid., III, 12, p. 311.

« le second le Fils, par qui tout a été fait d'après la volonté « du Père (44). »

Quant aux autres rapports du Fils avec le monde et avec le genre humain en particulier, Clément nous enseigne que tout ce qui a été fait tire de lui son origine, qu'il a été engendré avant tous les temps, par le Père, d'après son image, et qu'il a fait toutes les choses créées d'après la sienne (45). Nous avons jusqu'à un certain point préexisté en lui, c'est-à-dire pour autant que notre existence future en lui avait été résolue par Dieu (46); nous portons en nous l'image du Verbe (του Θεου Λογου τα λογικα πλασματα ἡμεις); et depuis le commencement il existe profondément introduite dans notre substance, une liaison mystérieuse et incompréhensible qui attire Dieu vers nous et nous vers Dieu (47). Ainsi tous les hommes ont en eux des étincelles de la Divinité; une émanation de la lumière divine, qui ne se dément jamais complétement, et par laquelle l'homme, quoique tombé dans le plus profond abîme de la dégradation, est poussé de nouveau vers la vérité, vers Dieu, sans même qu'il s'en rende clairement compte lui-même (48). C'est pourquoi Clément reconnaît dans l'homme, même après sa chute, une disposition à recevoir la vérité et la vertu, qui n'attend que l'instruction pour se décider spontanément en faveur du bien (49): ceci se rattache à son système au sujet de la philosophie grecque, qu'il regarde comme le plus grand effort de l'esprit humain, pour s'élever jusqu'à la connaissance de lui-même et de sa liaison avec Dieu et le monde; aussi ne lui paraît-elle nullement à rejeter, puisque, de même que la loi de Moïse, elle a servi à préparer la venue de Jésus-Christ (50).

---

(44) Strom., V, 14, p. 710. — (45) Ibid., V, 6, p. 669. — (46) Cohort., c. 1, p. 6. Cf. Pædag., I, 8, p. 135. — (47) Pædag., I, 3, p. 102. — (48) Cohort., c. 6, p. 59, 64. — (49) Strom., I, 5, p. 336. — (50) Ibid., p. 331, 337.

Ainsi donc le Fils de Dieu n'a en aucun temps abandonné sa créature, mais est devenu au contraire son Sauveur dans le temps. « Il est pour nous, non seulement la cause de notre « existence, mais encore il nous a conservés pour que nous « fussions bienheureux. Lui, le Verbe même, parut parmi « les hommes; lui seul, en même temps Dieu et homme « (ὁ μονος ἀμφω Θεος τε και ἀνθρωπος), est devenu pour « nous la source de tout bien. C'est là le nouveau chant : « l'apparition du Verbe, qui était au commencement et « avant tous les temps. Après nous avoir, lors de la création, « donné la vie, comme Créateur, il nous est apparu comme « docteur, pour nous enseigner à bien vivre, afin que plus « tard, comme Dieu, il puisse nous accorder la vie éter- « nelle (51). » Revenant à la cause du besoin que nous avons de rédemption, il dit : « Ce n'est pas seulement à présent « qu'il a eu pitié de nous, c'est dès le commencement; mais « c'est à présent qu'il a paru et qu'il a racheté ceux qui « étaient déjà perdus. Car le serpent malicieux asservit et « maltraite toujours les hommes par ses tromperies et ses « ruses, et les tourmente à la manière des barbares, qui « attachent leurs prisonniers à des cadavres, afin qu'ils « pourrissent ensemble. C'est ainsi que ce serpent attache « les hommes à des idoles de pierre et de bois, et les entoure « avec eux, afin qu'ils se corrompent ensemble (52). » Sa sensibilité augmente visiblement, et son langage s'élève toutes les fois qu'il parle du mystère de l'Incarnation, ce qu'il fait presque à toutes les pages, afin de rendre bien évidente la divinité du Christianisme. « Le *Verbe* de Dieu lui-même « te parle, afin de faire rougir ton incrédulité; oui, dis-je, « le *Verbe* de Dieu, qui s'est fait homme, afin que tu pusses « apprendre d'un homme comment un homme peut devenir « Dieu (53). » Plein d'enthousiasme il crie donc aux Païens :

(51) Cohort., c. 1, p. 6, sq.—(52) Ibid., c. 1, p. 7.—(53) Ibid., p. 8.

« Croyez à l'Homme-Dieu; hommes, croyez au Dieu vivant « qui a souffert, qui est adoré; croyez, esclaves, à celui qui « est mort; croyez, tous les hommes, à celui qui est le seul « Dieu de tous les hommes; croyez, et recevez en récom- « pense le salut (54). » Cependant le seul mérite de Jésus-Christ n'a pas été de nous avoir conduit à la connaissance de la vérité. Elle ne nous aurait servi de rien, si nous étions demeurés sous l'empire du péché et sous la malédiction de la damnation. Mais le sacrifice que Jésus-Christ a fait de sa vie nous a rendu la liberté. « Le premier homme marchait li- « brement dans le paradis, parce qu'il était l'enfant de Dieu. « Mais il désobéit à son Père, il offensa Dieu, tant la concu- « piscence eut de pouvoir sur lui! Et l'homme, naguère libre « dans une pure innocence, se trouva tout-à-coup lié par les « chaînes du péché (ὁ δι' ἁπλότητα λελυμένος ἄνθρωπος, ἁμαρτίαις « εὑρέθη δεδεμένος). Le Seigneur voulut le délier de ces chaî- « nes, et, enchaîné lui-même dans la chair, ô divin mystère! « il triompha du serpent, il asservit le tyran, il vainquit la « mort, et ce qui paraissait le plus incompréhensible, il ren- « dit la liberté à ce même homme qu'il avait trouvé enchaîné « par la corruption, suite de l'enivrement de la concupis- « cence. Mystérieux miracle! le Seigneur a succombé et « l'homme s'est relevé, et celui qui avait perdu la possession « du paradis obtient aujourd'hui le ciel pour prix de son « obéissance (55). » L'ensemble des grâces que nous avons obtenues par la rédemption, se résume ainsi: « Qui est donc le « Christ? Apprenez-le en peu de mots: C'est le Verbe de la « vérité, le Verbe de l'indéfectibilité, qui régénère l'homme « et l'élève jusqu'à la vérité; le centre du salut, qui écarte « la corruption, qui chasse la mort et construit dans l'homme « un temple, afin qu'il élève en lui un trône à Dieu (56). »

---

(54) Cohort., c. 10, p. 84. — (55) Ibid., c. 11, p. 86. — (56) Ibid. p. 90.

Comme on vient de le voir, les motifs négatifs et positifs de la rédemption en Jésus-Christ, sont ramenés dans ce passage à une formule très simple.

Nous avons remarqué plus haut que Clément fait ressortir partout, tant qu'il le peut, le dogme de la divinité de Jésus-Christ, et qu'il le concentre autour du seul grand fait de l'Incarnation. Tâchons maintenant, en partant de ce point, de pénétrer sa pensée sur le Christianisme et sur l'Église.

Le Verbe de Dieu, la vérité absolue, ayant paru en personne, il a dû nécessairement marquer tout son œuvre de ce caractère; de sorte que le Christianisme se présente à nous comme l'expression morale de la vérité divine. « Notre doc« teur est semblable à Dieu son Père, dont il est le Fils; il « est élevé au-dessus de tout péché, au-dessus de tout re« proche, de tout trouble de l'âme; Dieu pur et sans tache, « sous forme humaine, obéissant à la volonté du Père, le « Verbe de Dieu est dans le Père; il est assis à la droite du « Père, et il est Dieu nonobstant sa forme d'homme (57). » Or, comme d'une part la divinité et de l'autre part l'idée de l'humanité, mais dans la personne de l'Homme-Dieu, se présente incarnée (58), il faut naturellement que toute philosophie, fût-elle même parvenue au plus haut point de développement, il faut, disons-nous, qu'elle soit, à l'égard de la venue de Jésus-Christ, comme le jour est à la nuit. « Depuis que Jésus-Christ est venu, nous n'avons plus besoin « d'écoles humaines: ce docteur nous enseigne tout; par lui, « la terre entière est devenue Athènes et la Grèce. De même « que quand le soleil ne luit pas, tous les autres astres n'em« pêchent pas que la terre ne soit ensevelie dans les ténèbres; « de même, si nous n'avions pas connu le Verbe, si nous « n'avions pas été éclairés par lui, nous serions semblables à

---

(57) Pædag., I, 2, p. 99. — (58) Ibid., c. 3, p. 103.

« des poulets que l'on engraisse dans l'obscurité pour les « faire mourir (59). »

Une fois qu'il est admis que le Christianisme, considéré en lui-même, est une institution purement divine, dans toute la rigueur du terme, rien n'est plus facile que de fixer le rapport de l'intelligence humaine au Christianisme. La divinité de Jésus-Christ, une fois reconnue, il serait absurde de faire dépendre l'adoption de la vérité chrétienne d'une démonstration scientifique. « Il suffit que Dieu nous ait éclairé « sur les questions en suspens; exiger de Dieu la preuve de « ce qu'il dit, serait aussi déraisonnable qu'impie (60). » Il est donc dans la nature du Christianisme qu'il doive être adopté par la foi sans aucune preuve tirée de la raison. Mais la foi, dans ce sens subjectif du mot, est une prénotion libre (πρόληψις) de ce qui a été révélé (61), c'est-à-dire l'aveu libre et positif de ce que l'on nous présente comme vrai; elle se distingue de la science en ce que celle-ci tire les fondemens de sa vérité, c'est-à-dire l'identité de ce qu'on lui présente avec l'idée qu'elle s'en est formée de l'évidence de la chose même, tandis que la foi a son fondement objectif dans l'autorité de celui qui présente ce qu'il faut croire. « Celui « qui croit au Verbe sait la vérité de la chose, car le Verbe « est la vérité; mais celui qui ne croit pas au Verbe, ne croit « pas en Dieu (62). » De là Clément déduisait, par une conséquence incontestable, que la foi n'avait pas besoin d'une démonstration et n'en était pas même susceptible. La foi supposant d'avance le fait de la révélation de Dieu, qui est la vérité même, tandis qu'au contraire toute démonstration suppose l'incertitude et a pour but de fixer la vérité; par cette raison, toute preuve de la foi est superflue et inutile, puisque dans aucun cas on ne saurait trouver une règle plus

(59) Cohort., c. 11, p. 86, sq. — (60) Strom., II, 2, p. 433; it. 441 sq. — (61) Anders Strom., II, 6, p. 444. — (62) Strom., II, 4, p. 434.

certaine que celle qu'elle possède déjà, c'est-à-dire Dieu. La foi n'en devient par conséquent ni meilleure ni plus forte par la démonstration (63). D'ailleurs toute tentative de ce genre est impossible. Chaque science part de certains principes qui sont impossibles à prouver, ou qui doivent être admis sans preuves ; aussi, ces principes ne deviennent jamais le sujet d'un examen, puisque par là ils cesseraient d'être des principes. Ici, c'est Dieu lui-même qui est le principe, la plus absolue de toutes les hypothèses, et qui ne peut jamais devenir l'objet d'une démonstration scientifique (64) ; par la même raison, la foi est au-dessus de toute démonstration, car ce que le principe a de particulier s'applique aussi à tout son développement (65). Ce n'est donc point un privilége de la science de se fonder sur la raison ; c'est au contraire par cela même que la foi est supérieure à la science, qui ne saurait se comparer à la foi ni pour l'évidence du principe, ni pour son caractère absolu. « Il y a une grande différence entre « entendre discuter sur la vérité, et voir la *vérité* s'expli- « quer elle-même ; entre deviner la vérité et la contempler ; « entre la ressemblance d'une chose et la chose elle-même : « la première s'acquiert par l'étude et l'expérience ; la se- « conde, par la force et la foi : la doctrine de la religion est « un don, mais la foi est une grâce (66). » D'où Clément tire la conséquence fort juste que la foi est la règle suprême de la science et non la science celle de la foi (67).

Il n'est pas difficile de reconnaître après cela le prix que Clément attache à la foi. Le Christianisme étant pour lui la

---

(63) Strom., II, 2, p. 433. Ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς γραφαῖς ταῖς θείαις, τὴν κρίσιν βεβαίαν ἔχων, ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον, τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει Θεοῦ· οὐκέτ' οὖν πίστις γίνεται δι' ἀποδείξεως ὠχυρωμένη.

(64) Ibid., IV, 25, p. 635. — (65) Ibid., II, c. 4, p. 435. — (66) Ib., I, 7, p. 338. — (67) Ibid., II, 4, p. 436.

vérité absolue, et la foi étant la condition nécessaire de son appropriation subjective, elle est à ses yeux le commencement et le fondement du salut. La philosophie n'est qu'une étude préparatoire, elle ne possède pas le pouvoir d'ennoblir les cœurs, bien moins encore une force réellement justifiante; elle ne sert par conséquent de rien après cette vie, pas même quand on aurait bien agi, soit par hasard, soit avec intention (68). La simple raison veut qu'étant sans solidité et pleine de fragilité humaine par elle-même, par suite de son principe, elle ne saurait devenir la base d'une vie vraiment morale (69). Le seul fondement de la connaissance de la vérité, ainsi que d'une vie vertueuse, d'accord avec cette vérité, c'est la foi qui est par conséquent la condition indispensable du salut (70), aussi indispensable que la respiration à l'homme qui veut vivre (71). En outre, Clément ne regarde pas la foi comme une simple confiance, ou comme un instrument à l'aide duquel nous nous approprions extérieurement la justice de Jésus-Christ, mais comme un sentiment qui nous fait regarder comme vrais tous les faits de la révélation; et sous ce rapport elle est une soumission de notre raison propre à l'autorité de Dieu, premier acte d'obéissance auquel se rattache ensuite la vie vertueuse de l'homme qui a été justifié par la grâce de Dieu. C'est cette foi seule, fécondée par les bonnes œuvres, qui peut avoir l'espoir de parvenir au salut. « S'il n'est pas « possible à notre libre arbitre seul d'atteindre à la perfec« tion, ce qui doit arriver ne dépend pas non plus unique« ment de notre disposition; car nous sommes rachetés par « la *grâce*, mais *non pas sans les bonnes œuvres*. La « nature nous ayant dans l'origine destinés au bien, il faut « que nos efforts y tendent. Pour cela il faut un esprit droit

---

(68) Strom., I, 20, p. 375 sq.; cf. c. 7, p. 338. — (69) Ibid., VI, 18, p. 826. — (70) Pædag., I, 6. Μια καθολικη της ἀνθρωποτητος σωτηρια ἡ πιστις. — (71) Strom., V, 1, p. 644; II, 6, p. 445; 12, p. 457.

« immuablement dirigé au bien, bonnes doctrines, des « sentimens purs et l'impulsion du re vers ce bien (72). » Cette doctrine, d'après laquelle la fans les bonnes œuvres est insuffisante, et que par conséqnt ces dernières sont absolument indispensables, Clément répète souvent, et il y joint l'exhortation de coopérer filement à la grâce de Dieu (73).

Il distingue ensuite deux élém dans la foi : elle est d'une part le fruit de la grâce de Iu, et de l'autre l'acte libre de l'homme. Elle comprend en tre les deux facultés fondamentales de l'homme : celle de connaissance et de la volonté; mais, sous ces deux rapp, la foi, prise subjectivement, est susceptible de perfebilité. Sous celui de l'intelligence, elle parvient à son pl haut point dans la *gnosis* chrétienne, et, sous le rapp pratique, dans la charité par laquelle le chrétien célèbrn union avec Dieu. « La foi, dit Clément, part de l'obsertion des sens, tra« verse la croyance, court vers la certie et se repose dans « la vérité (74). » Voici comment il eique son rapport avec la *gnosis* : « La foi est un bien i part du cœur « (ενδιαθετον τι άγαθον), et qui consise ce que, sans « chercher Dieu avec sollicitude, on rnaît qu'il est, et « on l'honore comme ce qu'il est. Il faut conséquent que « l'on parte de cette foi, que l'on y croin d'obtenir de « Dieu, par sa grâce, la connaissance, et que cela nous « est possible (75). » La différence qui ex selon lui entre la γνωσις et la σοφια, c'est que la dernière t s'acquérir par l'enseignement, tandis que la première un don de la grâce de Dieu et repose sur la foi et la tron.

Passant à la valeur intrinsèque de ces ddegrés de développement de la connaissance religieuseoici comment

(72) Strom., V, 1, p. 647. — (73) Ibid., VI, 14, 94; VII, 7, p. 860. — (74) Ibid., II, 4, p. 433. — (75) Ibid., VII, p. 864 sq.

il s'exprime : « La foi est la connaissance succincte de ce « qu'il est nécessaire de savoir. La gnosis, au contraire, est « la consolidation sûre et ferme du contenu de notre foi, « fondée sur la foi par la doctrine de Jésus-Christ, et s'éle- « vant jusqu'à une connaissance immuable et jusqu'à une « notion scientifique (76). » Mais l'une et l'autre, la foi et la gnosis, sont couronnées par la charité, au moyen de laquelle celui qui connaît est uni à celui qui est connu, et dans laquelle se développe toute la plénitude des vertus chrétiennes. Mais toutes les vertus étant sorties de la racine sacrée de la foi, participent de la nature de leur origine, et se distinguent par cette raison intrinsèquement des actions des incrédules, bien qu'elles puissent en apparence leur ressembler (77). Leur plus haut point est celui où l'homme, dépouillé de lui-même, est tellement entré, par sa volonté, dans la volonté de Dieu, qu'un retour vers le mal est devenu désormais moralement impossible, et que le chrétien gnostique se repose rassasié en Dieu (78).

De là résultent les rapports qui existent, selon Clément, entre la foi, la connaissance et la charité. Toute véritable connaissance de Dieu est obtenue par le Verbe; nous en acquérons la possession subjective par la foi. La suite du développement se maintient sur ce terrain, et la philosophie chrétienne, parvenue à sa plus grande élévation, a la foi pour fondement, comme celle-ci Dieu. Il s'ensuit que la foi est la

(76) Strom., II, 10, p. 865 sq. Dans Strom., III, 5, p. 531, il expose ainsi l'idée de la gnosis dans sa relation avec la vie chrétienne : ἡ γνωσις οὐν ἐκ του καρπου και της πολιτειας· οὐκ ἐκ του λογου και του ἀνθους· οὐ γαρ λογον ψιλον εἰναι την γνωσιν φαμεν, ἀλλα τινα ἐπιστημην θειαν, και φως ἐκεινο το ἐν τῃ ψυχῃ ἐγγινομενον ἐκ της κατα τας ἐντολας ὑπακοης, το παντα καταδηλα ποιουν, τα τε ἐν γενεσει, αὐτον τε τον ἀνθρωπον, ἑαυτον τε γινωσκειν παρασκευαζον, και του Θεου ἐπιβολον καθιστασθαι διδασκει.

(77) Ibid., p. 865, 867. — (78) Ibid., 12, p. 874.

véritable forme de la philosophie de la religion chrétienne. « Il n'y a pas de *gnosis* sans foi et la foi n'est pas non plus « dépourvue de *gnosis* (79). » Elle a encore cela de particulier, qu'elle ne se compose pas de principes étrangers placés hors d'elle. En qualité de la plus haute des sciences, la foi n'a rien au-dessus d'elle ; elle se fonde sur elle-même, et c'est là son privilége spécial (80) ; depuis son premier germe, jusqu'à sa perfection, elle est toujours semblable à elle-même ; elle est l'ouvrage d'un seul jet.

La foi est aussi le premier acte d'obéissance. De même que l'intelligence, la volonté se dépouille d'elle-même, d'abord en faisant pénitence par la crainte, puis portant des fruits dans la charité, elle prend la forme de la volonté divine ; la vie devient une empreinte de sa connaissance, et le vrai gnostique est par conséquent aussi religieux que vertueux. Cette vertu ne se borne pas à tel ou tel acte en particulier, elle lui est habituelle (ἐν ἕξει) ; de telle façon que tout l'ensemble de ses actions devient un développement suivi et non interrompu du principe spirituel, et s'élève jusqu'à une pureté vraiment divine qui lui fait faire le bien, non plus par crainte, ni par l'espoir des récompenses, mais comme Dieu lui-même, par le seul amour du bien (81). Mais la *gnosis*, dont la charité n'aurait point été la fleur, ne serait pas, par cette raison même, la véritable, parce que le consentement actif de la volonté s'est dérobé à la foi ; il y a plus, on ne saurait même se figurer une gnosis sans charité ; car la connaissance et l'accomplissement sont la condition réciproque l'un de l'autre, et le Christianisme ne saurait être véritablement compris que par celui qui s'y introduit par sa manière de vivre (82).

---

(79) Strom., V, 1, p. 643. — (80) Ibid., VII, 16, p. 891. — (81) Ib., IV, 22, p. 626-630.

(82) Ibid., VII, 3, p. 837. Clément dit que le Fils unique de

L'ordre de notre discours exigerait maintenant que nous continuassions à observer l'application de ces principes à la suite de la vie ecclésiastique, pour autant du moins que les écrits de Clément nous le faciliteraient. Mais il faut que nous nous contentions d'en toucher quelques mots en passant.

La philosophie religieuse de Clément se distingue par une empreinte profondément morale ; nous devons d'après cela nous attendre à la voir se prononcer d'une manière toute particulière sur le péché et la rémission du péché ; et notre attente sera justifiée. La gnosis hérétique traitait presque toujours le péché comme quelque chose de substantiel, d'inséparable de ce qui doit finir, d'inhérent à la nature ; Clément le regarde comme un accident qui a sa racine et son existence dans le libre arbitre de l'homme, et sa forme dans l'opposition à Dieu ; il est pour lui la négation et la privation du bien (83). La rémission du péché devait nécessairement présenter les mêmes différences. D'après le gnosticisme, c'étaient précisément les actions non libres, purement matérielles, qui devenaient l'objet du pardon ; ce pardon ne remettait, à proprement dire, jamais le péché dans cette vie terrestre, et la purification au sortir de cette vie se faisait naturellement et d'une manière toute mécanique, par l'abandon de la dépouille matérielle. Chez Clément, au contraire, la rémission du péché ne consiste pas dans l'annulation de ce qui est arrivé, une fois pour tout, mais dans la suppression du contraste que le péché fait naître entre Dieu et la créature pécheresse ; et de même que la foi amène le changement de disposition, et celui-ci le repentir et la cessation de la volonté du péché, de même la grâce du baptême produit la suppres-

Dieu, l'empreinte (χαρακτηρ) de la gloire de Dieu, imprime sa propre image au véritable chrétien, habite en lui et partage avec lui sa ressemblance.

(83) Strom., IV, 13, p. 603.

sion du crime et du châtiment. Toutefois, il met une grande différence entre les deux sacremens du baptême et de la pénitence. « Le baptême, dit-il, s'appelle un *bain*, parce que « nous nous lavons du péché ; une *grâce*, parce que les peines que nos péchés ont encourues, nous y sont remises ; « une *illumination*, parce que par lui nous contemplons « Dieu, lumière sainte et salutaire ; enfin, la *perfection*, « (τέλειον), parce que après lui rien ne manque plus à « l'homme. La grâce de Dieu n'accorde que des choses par-« faites, de sorte que ce qui peut manquer est anticipé par « la volonté, et que l'affranchissement du mal est déjà le « commencement du salut. D'après cela, quoique nous ne « venions que de passer le seuil de la vie, nous sommes « néanmoins déjà parfaits, en ce sens que nous venons de « quitter la mort pour la vie, les ténèbres pour la lumière ; « car, dans le baptême, nous déposons le péché qui nous « obscurcissait en quelque sorte les yeux, et nous obtenons « le regard libre, clair, que rien n'obstrue, le regard de « l'esprit par lequel seul nous pouvons voir les choses divi-« nes, attendu que le Saint-Esprit descend du ciel pour res-« ter en nous. Ce qui se ressemble s'accorde ; or, ce qui est « saint s'accorde avec la source primitive de toute sainteté, « qui s'appelle proprement la lumière (84). »

A la vérité, dit-il plus loin, le baptême ne donne pas la perfection, et le premier pas vers le but ne le fait pas encore toucher ; toutefois le commencement comprend déjà la fin en lui et nous n'avons plus besoin d'aucune autre médiation entre l'espérance et la possession. « Ces liens (ceux « de l'ignorance) sont bientôt déchirés, d'un côté par la foi « de l'homme, de l'autre par la grâce de Dieu, puisque les « péchés sont remis par le seul médiateur qui puisse assurer « le salut ; par le baptême du Verbe, nous lavons tous

(84) Pædag., I, 6, p. 113.

« nos péchés, nous n'avons plus rien de mal en nous. C'est « là la grâce unique qui nous éclaire et qui fait que nous « ne sommes pas dans la même position après le baptême « qu'avant (85), etc. » Clément a développé dans ce passage, d'une manière simple et générale, la notion de la justification, dans le sens de l'Église catholique.

Il en est autrement selon lui de la rémission des péchés après le baptême. Ceux qui, après avoir été baptisés, retombent dans le péché, peuvent, il est vrai, en obtenir encore le pardon, mais cette fois la peine ne leur est pas remise, comme la première fois, avec le péché, et ce n'est que par une douloureuse et sévère pénitence que l'état perdu peut être recouvré. « Il faut que l'on sache, dit-il, que « celui qui retombe après le baptême, n'est pas simplement « exhorté, mais puni. Car tout ce qui a été fait auparavant « est remis et tout ce qui arrive après doit subir une puri- « fication (86). L'ensemble du discours fait voir ce qu'il entend par là. Ce sont les punitions que Dieu impose à la rechute et qu'il exige comme satisfaction. Quiconque examine la chose avec impartialité du point de vue du christianisme, ne saurait nier que ces peines, dont le but est toujours l'amélioration de celui qui les souffre, s'accordent avec l'action de Dieu sur l'homme, telle que nous la présente l'esprit du Christianisme et de l'Église. Il faut que le pécheur sente la faute qu'il a faite en dissipant la précieuse grâce du baptême; qu'un frein soit mis à sa légèreté et qu'elle soit remplacée par une gravité morale; il faut aussi que les autres soient avertis, que la sainteté de l'Église soit maintenue; enfin que le pécheur donne une satisfaction à

(85) Pædag., I, 6, p. 115, 116.

(86) Strom., IV, 24, p. 634. Ἰστεον μεντοι, τους μετα το λουτρον τοις ἁμαρτημασι περιπιπτοντας, τουτους εἰναι τους παιδευομενους (κολαζομενους)· τα μεν γαρ προενεργηθεντα ἀφειθη· τα δε ἐπιγινομενα ἐκκαθαιρεται.

celui qu'il a offensé. Il faut, dit Clément, qu'un pécheur même quand il fait pénitence et obtient son pardon, sente la gravité de sa faute, surtout comme il ne peut plus être lavé par le bain du péché. C'est caresser le péché que de se convertir souvent et passer avec légèreté, de l'un à l'autre, faute de tout effort moral pour l'éviter. C'est une conversion apparente et non véritable que de venir à chaque instant demander le pardon de fautes dans lesquelles nous ne cessons de retomber. Clément ne veut pas même examiner lequel des deux est plus dangereux de se livrer au péché, d'abord avec une demi-conscience ou plus tard en pleine connaissance de cause (87).

Mais on se tromperait, si on ne considérait que des *pœnas medicinales*, ou moyens de correction extérieurs pour tenir en bride la légèreté. Les nouvelles transgressions sont visitées aussi par des *pœnæ vindicativæ*. Ceci est un point très intéressant pour nous, car Clément, d'accord avec le docteur de l'Eglise catholiq[illegible]étend ce procédé de purification pénale, aussi sur les [illegible]es des défunts qui sortant de cette vie avec les fautes qui leur restent attachées, ne sont admises en la présence de Dieu qu'après en avoir été complétement purifiées. « La qualité de chrétien « ne s'accorde pas avec l'incontinence, et même quand il se « sépare de son corps (κἂν ἐξελθῃ την σαρκα), il faut qu'il « dépose ces vices (παθη) avant de pouvoir arriver au lieu « qui lui appartient. En conséquence, si un chrétien, après « une longue pénitence, s'est détaché de ses fautes, il passe « de là dans un état de correction très pénible, meilleur « toutefois que le lieu où il était auparavant, dans l'état « d'une personne qui fait pénitence des péchés qu'il a com- « mis après le baptême. Là il est encore plus tourmenté, « parce qu'il ne possède pas encore, ou du moins ne possède

(87) Strom., II, 13, p. 460.

« pas encore parfaitement, ou dont il voit d'autres jouir. A « cela se joint le sentiment douloureux de honte pour « ses péchés ; ce sont là des châtimens sévères pour les fidè- « les. Car la justice de Dieu est miséricordieuse et sa misé- « ricorde est juste. Et même lorsqu'après la pénitence et la « purification achevées, les châtimens ont atteint leur but, « les fidèles conservent encore la grande douleur de ne « pas être avec ceux qui ont été glorifiés à cause de leur « justice (88). » Il regarde en conséquence comme une des marques d'une disposition véritablement chrétienne d'avoir pitié de ceux qui ont encore des peines à supporter après la mort et qui, dans leur douleur, confessent leurs anciens péchés (89). Il est sans doute inutile de remarquer comme dans ce passage, d'accord avec toutes les autres doctrines catholiques de la pénitence, Clément décrit le purgatoire, dont il n'omet pas même le nom (ἀπακαθάρσεως).

Les idées et les principes du Christianisme que nous venons de développer, [illegible] pouvaient manquer, partout où ils étaient mis en act[illegible] de donner à la vie une expression aussi digne qu'édifiante. Clément nous en fournit un tableau fort détaillé dans son Pédagogue ainsi que dans l'ouvrage intitulé : *Quis dives salvetur?* Nous ne parlerons pas ici de l'application de ces principes à la vie sociale et privée, et nous nous contenterons de citer quelques traits pris du côté religieux, par exemple ce qui regarde le culte chrétien. L'auteur s'y place encore entre les deux extrêmes, la légèreté superficielle des païens, et la fausse profondeur des hérétiques. La pensée des célestes bienfaits au milieu des-

---

(88) Strom., VI, 14, p. 794 sq. Pour comprendre ces derniers mots, il faut se rappeler qu'il distingue dans l'autre monde divers degrés de félicité, qu'il appelle μοναί, et auxquels les fidèles parviennent selon leur degré de perfection. Il en compte sept.

(89) Ibid., VII, 12, p. 879. Cf. c. 10, p. 865.

quels le chrétien se trouve placé par son Dieu et son Sauveur, a pour lui quelque chose de si enivrant que, du jour de sa conversion, sa vie entière semblait être changée en un long jour de fête et qu'il se sentait poussé, sans cesse, à louer Dieu par Jésus-Christ. « Célébrant toute la vie « comme un jour de fête, et convaincus que Dieu est présent « en tous lieux, c'est en le louant que nous labourons la « terre, en chantant des hymnes que nous traversons la « mer; et nous suivons cette règle dans toutes nos autres « actions. Le gnostique s'attache encore de plus près à « Dieu quand il montre partout un sérieux, plein de dignité « et de gaieté : de dignité, à cause de sa direction vers les « choses divines; de gaieté, en songeant aux biens ter« restres que Dieu nous a départis (90). » C'est cette disposition qui forme l'âme à la piété perpétuelle, nécessaire au culte du chrétien, « culte qui, d'après son essence, ne con« siste qu'en un soin non interrompu de notre âme et en « l'occupation des choses divines qu'amène avec soi l'amour « constant pour Dieu (91). Ainsi le sentiment religieux devient dans le cœur du chrétien une véritable règle de vie qui lui apprend comment il doit honorer Dieu d'une manière convenable et se diviniser lui-même dès ce monde (92). Le culte chrétien reçoit un charme particulier, une dignité imposante de la communion des saints. Quand nous nous rappelons que, par Jésus-Christ, tout ce qui se trouve dans le ciel et sur la terre a été rassemblé dans l'unité; que tous les êtres libres ont en lui un mobile commun qui les met en mouvement, alors on ne s'étonne plus que

(90) Strom., VII, 7, p. 851 sq. — (91) Ibid., 1, p. 829.

(92) Ibid., p. 830. Ἡ θεοπρεπεια ἑξις ἐστι το πρεπον τῳ Θεῳ σωζουσα, θεοφιλης ὁ θεοπρεπης μονον· οὑτως δ' ἀν εἰη, ὁ εἰδως το πρεπον, και κατα την ἐπιστημην, και κατα τον βιον ὁτῳ βιωτεον ἐσομενῳ, και δη ἐξομοιουμενῳ ἠδη, Θεῳ.

Clément ait fait participer les anges au culte que les chrétiens rendent à Dieu. Réunis à ceux qui croient réellement en Jésus-Christ, ils forment dans leurs degrés hiérarchiques une communauté parfaite, dont le but est d'appeler, par un culte spirituel, à une plus haute perfection, tous ceux qui font partie de cette association. Et pour désigner l'action vive de ces esprits unis, les uns sur les autres, il les compare à la pierre d'aimant par le pouvoir de laquelle la moindre particule de plusieurs verges de fer réunies est mise en mouvement (93). Dans la communion de ces anges et de ces saints le pieux chrétien ne trouve pas seulement l'idéal le plus attrayant vers lequel il doit diriger ses efforts de vertu (94), mais « il prie encore avec les « anges, parce qu'il est devenu égal aux anges; il ne se « trouve jamais hors de la protection des saints, et même « quand il prie tout seul, il est toujours entouré du chœur « des saints (95). » Ce sont eux qui sont destinés en général au service de l'Eglise chrétienne (96), et c'est aussi par leur intermédiaire que nos prières sont portées en la présence de Dieu (97).

Clément, après avoir parlé des jeûnes fréquens, c'est-à-dire, deux fois par semaine, le mercredi et le samedi, et de la libéralité chrétienne, fait encore remarquer que l'exercice de la prière est un des traits caractéristiques de cette religion. « Ceux qui connaissent Dieu le mieux et qui lui plaisent par leur vertu, doivent aussi prier le plus, afin que « le bien devienne pour eux une habitude et ne reste pas « dans leur esprit comme une chose qu'ils auraient ap« prise (98). » — « La prière, prise dans un sens plus élevé, « est une communication et un entretien avec Dieu (99), »

(93) Strom., VII, c. 2, p. 833-835. — (94) Ibid., c. 11, p. 869. — (95) Ibid., c. 12, p. 879. — (96) Ibid., 1, p. 830. — (97) Ibid., 7, p. 852. — (98) Ibid., p. 853. — (99) Ibid., p. 854. Ἐστιν οὖν, ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον, ὁμιλία πρὸς τὸν Θεὸν ἡ εὐχή.

d'où il suit naturellement qu'elle doit avoir la plus puissante influence sur le cœur pour l'ennoblir, puisque la fréquentation d'un homme vertueux suffit ordinairement pour donner une direction plus morale aux forces de l'âme (100). Un motif plus grave pour l'utilité et la nécessité de la prière, se trouve dans les rapports de Dieu avec le monde et de l'homme avec Dieu. « Dieu n'est pas bon par nécessité, dit « Clément, comme le feu est chaud, mais avec liberté ; c'est « donc aussi avec liberté qu'il départ ses dons ; car dans sa « préscience il a depuis long-temps interprété les prières « des saints. L'homme ne devient pas non plus bienheureux « sans que sa volonté y prenne une part active ; mais il court « vers le bonheur avec une volonté et une résolution libres. « La prière est donc une disposition de notre esprit à ac- « cueillir la grâce, car l'esprit accueille volontiers ce qu'il a « auparavant désiré ; il coopère ainsi lui-même à la réception « de la grâce, et met Dieu en état de verser toute la plénitude « des biens spirituels dans l'âme de celui qui prie (101). » L'objet de la prière ne doit point être d'obtenir des biens temporels, car Dieu en accorde sans elle au chrétien tout ce qu'il lui en faut, mais la connaissance spirituelle et l'amour divin. Or, celui qui s'est élevé à la plus haute perfection spirituelle ne demande plus autre chose, si ce n'est l'augmentation et la durée de la contemplation. Il prie donc, comme l'homme ordinaire, pour la santé du corps. Sa prière et les efforts par lesquels il coopère à la grâce tendent seulement à ce qu'il ne tombe plus jamais de la hauteur de la vertu. Le sommet de la gnosis c'est d'être parvenu par l'exercice au point que le penchant à la vertu devienne si naturel (φυσιουται ἡ ἕξις), qu'il fasse partie de l'homme comme la pesanteur fait partie de la pierre, et cela

(100) Strom., VII, 7, p. 851. — (101) Ibid., p. 855 sq.

non pas matériellement, mais comme la forme devenue essentielle de sa volonté (102).

Après ces réflexions, revenons à l'apologie de l'Église. Celui qui veut connaître toute l'amabilité du Christianisme, doit l'observer là où, du sein des horribles dévastations d'une raison aveuglée et d'une sensualité égarée, il vient briller d'un éclat hospitalier, et, saisissant au cœur l'homme perdu, l'élève avec une force céleste, aux yeux du monde étonné vers l'idéal divin. Je rapporte cette remarque surtout à deux phénomènes, le maintien de la sainteté du corps et le martyre. Clément, avec sa profonde pénétration, reconnut leur haute importance, et les fit ressortir afin qu'ils pussent servir de preuve nouvelle de la vérité catholique.

Quant au premier point, on sait jusqu'où le paganisme avait poussé la prostitution du corps humain, que l'Apôtre lui-même désigne comme la peine méritée de la chute de l'homme (103). Mais l'hérésie aussi commit à cet égard une grossière erreur, ce qui démontre tout le rapport qui existe entre le dogme et la discipline. Tandis que la *gnosis* hérétique poussait les choses à l'extrémité opposée, et, considérant la matière comme mauvaise par essence, tantôt rejetait complétement le mariage, tantôt se faisait une règle d'une dissolution sans frein dans les rapports du sang (104), pendant ce temps, disons-nous, l'Église conservait le terme moyen prescrit par l'Évangile. Elle enseignait que la matière, et par conséquent aussi le corps de l'homme, est une créature de Dieu, et par conséquent bonne et irréprochable par elle-même; qu'en outre ce corps, par son union personnelle avec l'âme, doit être gardé aussi saintement qu'elle, étant destiné à la même fin et à la même gloire (105); elle enseignait aussi que la virginité, au moyen de laquelle l'âme remplie de

---

(102) Strom., VII, 7, p. 859.—(103) Rom. I, 24 sq.—(104) Strom., III, 5, p. 529; 6, p. 531 sq. — (105) Ibid., IV, 26, p. 638, 639.

Dieu, accueille le corps détaché de tout amour pour la créature et uniquement dirigé vers Dieu, anticipant par là déjà son état à venir, que cette virginité est préférable à la communauté du mariage et plus sublime que cette union (106), dans laquelle les intérêts purement spirituels doivent souvent céder aux devoirs d'époux (107). Toutefois elle enseigne immédiatement après que le mariage, comme institution divine, est bon en soi et dans son but, et saint dans sa fin, de sorte qu'il ne doit nullement être rejeté (108); que la préférence donnée à la virginité ne rabaisse point le mariage, puisque la première ne peut être choisie et conservée que par un don surnaturel (109), tandis que la continence des hérétiques partant d'un principe condamnable, est par cela même un péché (110). Or l'Église assure au corps sa sainteté (111) et au mariage son caractère strictement moral, en déclarant que l'union des deux époux en une seule chair, d'après l'ordonnance de Dieu, est absolument indissoluble d'après la doctrine de Jésus-Christ, sans même en excepter le cas d'une grave infraction à la fidélité qu'ils se doivent (112). Par cette union intime de deux personnes en

---

(106) Strom., III, 12, p. 546. Dès lors on faisait des vœux de chasteté, semblables aux promesses qui se prononçaient à l'autel dans la cérémonie du mariage, ainsi qu'on le voit par Strom., III, 15, p. 555 ; Ὁ κατα προθεσιν εὐνουχειας ὁμολογησας μη γημαι, ἀγαμος διαμενετω.

(107) Strom., VII, 12, p. 874. — (108) Ibid., III, 12, p. 546-551. — (109) Ibid., III, 3, p. 515. — (110) Ibid., c. 18, p. 560.

(111) Ibid., c. 17, p. 559. — En un autre endroit il dit : Le mariage doit rester pur de tout ce qui pourrait le souiller, de même que l'image d'un saint. Strom., II, 23, p. 506.

(112) Ibid., II, 23, p. 506. Ὅτι δε γαμειν ἡ γραφη συμβουλευει, οὐδε ἀφιστασθαι ποτε της συζυγιας ἐπιτρεπει, ἀντικρυς νομοθετει· « οὐκ ἀπολυσεις γυναικα, πλην εἰ μη ἐπι λογῳ πορνειας· » — μοιχειαν δε ἡγειται το ἐπιγημαι, ζωντος θατερου των κεχωρισμενων κ. τ. λ. Il enseigne la

une unité de chair numérique et inséparable, le désir n'a plus rien de coupable, n'ayant pas lieu à l'égard d'une personne étrangère. Ce sentiment délicat de l'Église chrétienne pour la pureté du corps est cause en outre qu'elle a toujours vu à regret les secondes noces, quoiqu'elle ne les condamnât pas comme coupables (113). Il semblait en effet que par là le mariage perdait de sa haute dignité pour ne devenir qu'un acte naturel, pour lequel la personne qui avait été unie à un époux devenait successivement la propriété d'un second, d'un troisième ou d'un quatrième (114). Tout son système sur le mariage et la virginité reposait sur les rapports intimes entre Jésus-Christ et l'Église, tels qu'ils avaient été faits par l'Incarnation (115), ce qui les élevait au-dessus de leurs anciens rapports naturels, et y attachaient sous certaines conditions une sanctification toute particulière (116).

Le Christianisme ne se montre pas moins éclatant dans le martyre. Si dans le sacrifice du Fils unique de Dieu, l'obéissance au Père, l'amour pour les fidèles, la force de la vérité, avaient remporté un triomphe divin sur le monde entier conjuré contre Dieu, on ne tarda pas à voir jusqu'à quel point l'Église n'est réellement qu'un corps et qu'une âme avec Jésus-Christ, avec quelle force la vérité et la charité habitaient en elle, puisqu'elle marque sa carrière dans l'his-

---

même chose dans son commentaire sur saint Matthieu, 19, 6 sq., et plus positivement encore dans Strom., III, 6, p. 532-534.

(113) Strom., II, 12, p. 548.

(114) Ibid., III, 12, p. 548. Δοξαν δε αὐτῳ οὐρανιον περιποιει μεινας ἐφ' ἑαυτου, και την διαλυθεισαν θανατῳ συζυγιαν ἀχραντον φυλασσων, και τῃ οἰκονομιᾳ πειθομενος εὐαρεστως, καθ' ἣν ἀπεριςπαστος της του Κυριου γεγονε λειτουργιας. Ibid., c. 11, p. 544.

(115) Ibid., 6, p. 533; 13, p. 549; 17, p. 559.

(116) Ibid., IV, 20, p. 621. Ἁγιαζεται γουν και γαμος κατα λογον τελειουμενος, ἐαν ἡ συζυγια ὑποπιπτῃ τῳ Θεῳ και διοικηται μετα ἀληθινης καρδιας κ. τ. λ.

toire par une série de victoires qu'elle remporte dans les flots du sang des glorieux martyrs (117). Le défaut total de caractère dans l'hérésie se montrait aussi de la manière la plus pitoyable à côté de ces triomphes de l'Église catholique. Le tissu de mensonges qu'elle avait inventés ne lui présentait aucun remède contre la crainte de la mort, et le peu qu'elle avait conservé des vérités du catholicisme ne suffisait pas pour exalter son courage jusqu'à l'héroïsme. Aussi cherchait-elle toutes sortes de prétextes pour se dérober à la dure nécessité de confesser Jésus-Christ. « Les uns disaient : le martyre « consiste dans la véritable connaissance ; les autres, que ce « serait commettre un suicide que de confesser Jésus-Christ « au péril de sa vie devant des juges » (118), etc. L'Église, au contraire, dans la conscience intime de ses rapports avec Jésus-Christ et avec le monde, bien que par de bonnes raisons elle n'approuvât jamais que l'on se dénonçât soi-même (119), exigeait néanmoins de ses membres que la foi en Jésus-Christ fût hautement confessée en présence des autorités ; défendue, s'il était possible, et qu'en tout cas, s'il devenait nécessaire, cette confession fût scellée du sacrifice de la vie (120). « Le « martyr, dit Clément, rend un triple témoignage ; pour lui-« même, de la fidélité avec laquelle il demeure attaché à Dieu « par la foi ; pour l'adversaire, de l'inutilité de ses efforts pour « ébranler celui qui reste constant dans la charité ; pour le « Seigneur, enfin, de la puissance divine de conviction qui « existe dans sa doctrine, puissance que les terreurs de la mort « elle-même ne sauraient vaincre ; il affirme par là la vérité « de la doctrine chrétienne, en montrant toute la puissance « du Dieu au devant duquel il se précipite..... C'est avec « pleine confiance que le martyr vient auprès de son ami, le « Seigneur, pour qui il vient de donner son corps, et, s'il

(117) Strom., IV, 9, p. 597. — (118) Ibid., 4, p. 571. — (119) Ib., p. 571 ; cf. c. 10, p. 597. — (120) Ibid., IV, 7, p. 582 sq.

« fallait en croire ses juges, son âme aussi ; et leur vie ayant « été semblable, son Sauveur le reçoit en lui disant : Mon « cher frère, soyez le bienvenu (121) ! » L'Église regardait le martyre comme un devoir de reconnaissance qui nous était imposé par l'incarnation de Jésus-Christ (122), et en même temps comme une pénitence parfaite qui effaçait tous les péchés passés, attendu que toutes les imperfections produites par la concupiscence de la chair devaient cesser à la fois par le sacrifice de cette chair (123). C'est aussi pour cela que le martyre s'appelait généralement l'achèvement (τελείωσις), non pas parce que par lui la vie arrivait à sa fin, mais parce que l'amour parvenait à son plus haut point de perfection ; et c'est cette marque qui distingue le martyre chrétien de tous les sacrifices héroïques du même genre que nous rencontrons parmi les païens (124).

Dans tout ce que nous venons d'exposer, on voit éclater la pensée que, par le Christianisme, de nouveaux rapports avaient été établis entre Dieu et les fidèles, rapports bien différens de ceux qui existaient avant Jésus-Christ, ou qui existent encore en dehors de lui ; ils n'affectent pas seulement tel ou tel côté de l'homme, mais ils s'emparent de sa personne tout entière et impriment à sa vie religieuse tout entière un sceau divin, sans aucune ressemblance avec celui qui l'avait précédé. Chez Clément, de même que chez Ignace le martyr, cette nouvelle communion a commencé par l'Incarnation, et est conduite à son but et à sa perfection ici-bas, par l'Eucharistie. Dans le Pédagogue, Clément essaie de tracer un tableau général de ces mystérieux rapports réciproques. En expliquant la signification allégorique du mot de lait, il dit que le Christ, le Verbe de Dieu, est véritablement celui qui nous a engendré et qui nous nourrit, et

---

(121) Strom, IV, 4, p. 560, sq. Cf. c. 12, p. 601. — (122) Ibid., c. 8, p. 593 sq. — (123) Ibid., c. 9, p. 596 sq. — (124) Ibid., c. 4, p. 570.

cela dans un sens aussi positif qu'il est possible de l'employer sous le rapport physique. « Mystérieuse merveille! Le Père « de toutes choses est un ; le Verbe de toutes choses est un ; « le Saint-Esprit est un et le même partout. La Mère et la « Vierge sont une ; je lui donne avec joie le nom d'*Eglise*. « Cette Mère unique n'avait point de lait, parce qu'elle n'a- « vait point été épouse ; mais elle est en même temps Vierge « et Mère ; immaculée comme une Vierge, mais tendre « comme une Mère. Elle appelle ses enfans auprès d'elle et « les nourrit d'un lait sacré, du Verbe devenu enfant. C'est « pour cela qu'elle n'eut point de lait ; car son lait était cet « enfant de son cœur ; le corps de Jésus-Christ, qui par le « Verbe élève la jeune génération (νεολαιαν), que le Seigneur « lui-même a enfanté dans la douleur, qu'il a lui-même en- « veloppé de langes, avec son précieux sang. O sainte nais- « sance ! ô saintes langes ! le Verbe est tout pour cet enfant ; « père, mère, précepteur et nourricier. *Mangez*, a-t-il dit, « *ma chair et buvez mon sang* ; c'est là la nourriture toute « particulière qu'offre le Seigneur ; il nous présente sa chair, « il verse son sang, et rien ne manque plus à la croissance « de l'enfant. O mystère incompréhensible ! il ordonne à « l'ancienne corruptibilité de quitter la chair à laquelle elle « demeurait attachée, ainsi que les mêmes alimens, et il « veut que la chair se nourrisse d'un nouvel aliment, de celle « de Jésus-Christ, afin, s'il est possible, de l'accueillir en « nous, de l'y déposer, d'enfoncer le Sauveur dans notre « poitrine, et par là de corriger les défauts de la chair (125). »

Il désigne donc, comme la nourriture des chrétiens, le Verbe de Dieu, véritablement fait homme ; de sorte que nous sommes par là doublement unis et apparentés avec lui ; d'abord, parce que nous avons été engendrés de son sang, par lequel nous avons été rachetés, comme par une semence spirituelle,

(125) Paedag., I, 6, p. 123.

et puis parce que nous sommes nourris du même aliment, c'est-à-dire de son sang, de sorte qu'il nous arrive, dans un sens spirituel, ce qui a lieu matériellement avec tous les enfans (126). Clément considère donc l'Église comme le produit et le fruit de l'Incarnation ; car le Verbe s'est versé, par le Baptême et l'Eucharistie, dans l'Église, qui est par conséquent son corps dans le vrai sens du mot, et par la même raison l'union entre elle et Jésus-Christ est aussi immuable que l'Incarnation même. Elle subsiste par le sang ; elle respire dans son esprit, elle sent dans ce cœur. C'est pourquoi elle est impérissable, indestructible dans toute l'éternité (127). L'Église est vierge, car elle est pure de toute hérésie, qui souille le corps de Jésus-Christ par une semence humaine ; elle est mère, car ce n'est que par son intervention et en elle que naissent et sont nourris tous les enfans spirituels ; mais ce n'est point avec des alimens terrestres qu'ils sont nourris, c'est avec la chair et le sang de Jésus-Christ ; c'est pourquoi on peut bien l'appeler la médiatrice de notre « salut. Jésus-Christ, ressuscité de la mort, se réjouit avec son « épouse, qui est l'aide qui nous conduit à notre salut, avec « l'Église, à qui pour cette raison on a donné le nom d'Ὑπομονη « soit parce qu'elle demeure et se réjouit dans toute l'éter- « nité, ou bien parce qu'elle existe par la constance de nous au- « tres fidèles qui sommes les membres de Jésus-Christ (128). » L'expression la plus simple qui renfermait toutes les idées

---

(126) Pædag., I, 6, p. 124. Ἡ κρασις δε ἀμφοιν (σαρκος και Λογου) ὁ κυριος, ἡ τροφη των παντων· ὁ κυριος πνευμα και λογος· ἡ τροφη, τουτ' ἐστιν ὁ κυριος Ἰησους, τουτ' ἐστιν ὁ λογος του Θεου, πνευμα σαρκουμενον· ἁγιαζομενη σαρξ οὐρανιος· ἡ τροφη το γαλα του πατρος, ᾧ μονῳ τιθηνουμεθα οἱ νηπιοι. P. 127, παντῃ τοινυν ἡμεις τα παντα Χριστῳ προσῳκειωμεθα, και εἰς συγγενειαν, δια το αἱμα αὐτου, ᾧ λυτρουμεθα· και εἰς συμπαθειαν, δια την ἀνατροφην την ἐκ του λογου· και εἰς ἀφθαρσιαν δια την ἀναγωγην την αὐτου.

(127) Strom., IV, 26, p. 642. — (128) Pædag., I, 5, p. 111.

que nous venons de voir réunies, est l'image dont Clément se sert si souvent, et qui dans cette occasion est plus qu'une image, savoir que l'Église est l'épouse de Jésus-Christ et Jésus-Christ l'époux de son Église (129). Cette formule si courte est néanmoins si riche d'idées, que le langage des hommes est trop pauvre pour pouvoir en exprimer toute la plénitude.

Tel est le système de Clément d'Alexandrie dont nous n'avons pas prétendu indiquer tous les détails, mais dont nous croyons avoir fait connaître les traits principaux. D'ailleurs les écrits de ce Père de l'Église renferment aussi bien des singularités, mais que l'espace ne nous permet pas de développer ici.

Éditions. Nous possédons des éditions des ouvrages de Clément d'Alexandrie, dont les unes ne contiennent que le texte grec seul, les autres la version latine seule, et d'autres encore, les deux réunies. Dans la première se range celle de Petrus Victorius, publiée en 1550, in-fol., d'après un manuscrit de la bibliothèque de Médicis à Florence, et celle de Ferd. Sylburg, Heidelberg, 1592. L'une et l'autre ne contiennent que le *Logus protrepticus,* le *Pædagogus,* les huit livres des *Stromata,* les *Epitomæ ex scriptis Theodoti* et les *Eclogæ ex prophetis.* Mais la seconde se distingue avantageusement de la première par le recueil de variantes et par les améliorations du texte.

Une traduction latine, sans le texte grec, des trois principaux ouvrages de Clément, savoir : le *Logus protrepticus,* le *Pædagogus* et les *Stromata,* parut à Florence, en

(129) Strom., III, 11, p. 544. Il remarque, en citant, II, Cor., 12, 2, 3. Ἐκκλησια δε ἀλλον οὐ γαμει, τον νυμφιον κεκτημενη, — et, d'un autre côté, il donne la raison suivante pour laquelle Jésus-Christ ne s'est pas marié : την ἰδιαν νυμφην εἰχεν, την ἐκκλησιαν· ἐπειτα δε, οὐδε ἀνθρωπος ἠν κοινος κ. τ. λ.

1551, chez Laurent Torretin. Les deux premiers ouvrages avaient été traduits par Gentien Hervet, chanoine de Reims, et le troisième, par Cyrisque Strozza. Les extraits de Théodote et les prophéties ne s'y trouvent point; cependant Hervet traduisit aussi les *Stromata*, et cette version, faite par lui seul, fut publiée à Bâle en 1556, in-fol., en 1560 et 1566. Thomas Guarin, de Paris, la publia in-8° en 1566, puis in-fol. en 1572, 1590, 1592 et 1612. Ces éditions sont enrichies de notes nombreuses et excellentes. Les mêmes trois ouvrages, ainsi que le livre : *Quis dives salvetur*, les extraits des prophètes et les prétendues *Adumbrationes* de Clément furent recueillis dans la *Bibliothèque des Pères*, Lyon 1677, t. III. Quant à la traduction d'Hervet, elle est dure, obscure, et ne rend pas toujours le sens de l'auteur. Toutefois, ceux qui essayèrent de la corriger ne furent pas beaucoup plus heureux et commirent peut-être de plus grandes erreurs encore.

La première édition grecque-latine fut publiée par Dan. Heinsius. Il corrigea bien des choses dans la traduction d'Hervet, y joignit ses propres remarques et celles de Sylburg, et la fit paraître à Leyde, en 1616, in-fol. Cette édition fut réimprimée à Paris en 1621 et 1629, avec des notes de Fronton Duché, et aussi en 1641. Cette dernière édition, qui fut suivie de celle de Cologne, 1688, est moins exacte et moins correcte que les précédentes. Aucune de toutes celles que nous venons d'énumérer ne satisfaisait les exigences de la critique. Le texte demandait une plus grande correction, et plusieurs passages obscurs exigeaient des éclaircissemens. L'évêque anglican Potter s'en chargea : il traduisit de nouveau la *Cohortatio ad gentes*, corrigea pour le reste la version d'Hervet, rassembla les fragmens épars et les réunit, dans son édition, aux autres ouvrages même apocryphes de Clément. Cette édition, la meilleure qui eût paru jusqu'alors, fut publiée à Oxford en 1715, et réimprimée

avec plus d'exactitude encore à Venise, en 1757, puis, en trois vol. in-8°, à Wurtzbourg, en 1778 et 1779.

L'ouvrage de Clément intitulé : *Quis dives salvetur*, fut d'abord découvert dans un manuscrit du Vatican, parmi les homélies d'Origène, et annoncé comme l'œuvre de ce dernier par M. Ghisler. Matth. Cariophyle le traduisit et le fit paraître à Lyon en 1633, dans le tome III du Commentaire sur Jérémie. Cependant Fr. Combefis en publia une nouvelle version accompagnée de notes, et sous le nom de Clément, dans *Auctuar. noviss. Bibl. PP.*, t. I, Paris, 1672 ; d'où elle passa dans la bibliothèque des Pères de Lyon. D'autres éditions enrichies de notes furent publiées par J. Fell, Oxford 1683, et Ittig, Leipzick 1700.

Quant aux *Excerpta ex Scriptis Theodoti*, Hervet ne voulut point les traduire, parce que leur contenu le scandalisait. Combefis les traduisit, à la vérité, mais, par la même raison, ne publia point son travail. Alb. Fabricius fut le premier qui les admit dans sa *Bibl. græc.* La version publiée par Potter avait été faite par Rob. Pearse, qui y a joint de bonnes notes. Ils ont aussi été traduits en allemand, d'abord par G. Arnold, puis par un anonyme, Ulm 1700. Fred. Rœsler a donné dans sa *Bibliothèque des Pères* Leipzick 1776, des extraits, en langue allemande, des ouvrages authentiques de Clément.

ORIGÈNE.

Origène, surnommé *Adamantius*, naquit à Alexandrie en 185 ; il était, d'après ce que nous assure Eusèbe, le fils de pa-

rens chrétiens et d'une famille distinguée (1). Aux dons qu'il avait reçus de la nature, vinrent se joindre une excellente éducation et une instruction variée; aussi cet homme remarquable devint-il l'objet de l'admiration de toute la chrétienté. Son père, Léonides, qui était selon toute apparence un rhéteur, regarda comme un devoir de travailler lui-même à la culture de l'esprit et des sentimens religieux de son fils; afin de donner une base profonde à sa piété, il ne laissait pas passer un jour sans lui faire lire et méditer quelques passages de l'Ecriture-Sainte. Cette habitude influa puissamment sur la direction de son esprit. Dès lors, son regard pénétrant ne se contenta plus du sens littéral qu'on lui présentait; il cherchait, il demandait le sens mystérieux de ce qu'il lisait, et ses questions jetaient souvent son père dans l'embarras. Celui-ci reprochait à la vérité à son fils, une curiosité qu'il traitait d'intempestive, mais il se réjouissait en secret du bonheur de posséder un fils qui promettait tant; il lui arrivait fréquemment de découvrir et d'embrasser, pendant qu'il dormait, la poitrine de l'enfant qu'il regardait comme le temple du Saint-Esprit. Du reste, Origène étudiait aussi, sous les yeux de son père, les sciences grecques, dans lesquelles il faisait les plus brillans progrès (2). Cependant il ne puisa pas toute son instruction dans les leçons de son père: jeune encore il fréquenta l'école catéchétique de sa ville natale, sous le célèbre professeur Clément (3), et ses écrits témoignent de l'influence que Clément exerça sur la direction de son esprit.

Origène fut dès son enfance un homme (4). On s'en aper-

---

(1) Euseb., h. e., VI, 19. Le néoplatonicien Porphyre prétendait le contraire, mais Eusèbe l'accuse nettement de mensonge.

(2) Ibid., VI, 2. — (3) Ibid., VI, 6. Phot. cod., 118.

(4) Hieron. ep. 84, ad Pammach.: Magnus vir ab infantia Origenes et vere martyris filius.

çut lors de la persécution qui s'éleva contre les chrétiens en 202, sous Septime-Sévère. Le désir qu'il éprouvait de verser son sang pour Jésus-Christ était alors déjà si ardent, que l'on eut bien de la peine à l'empêcher d'aller hautement se déclarer chrétien. Ce désir devint plus vif encore, lorsque son père Léonide fut arrêté et jeté en prison. Ni les représentations, ni les prières de sa mère, ne purent ébranler sa résolution de partager le sort de son père, et l'on fut obligé de cacher ses vètemens pour l'empêcher de sortir de la maison. Alors il fut saisi de la crainte que son père, menacé de perdre avec la vie toute sa fortune, ne chancelât dans sa foi, par compassion pour sa malheureuse famille ; il lui écrivit donc une lettre d'encouragement, dans laquelle il lui disait entre autres choses : « Garde-toi bien de changer de sentiment par considération pour nous ! »

Léonide souffrit le martyre ; ses biens furent confisqués, et sa veuve, avec sept enfans en bas âge, fut réduite à la misère. Une dame riche d'Alexandrie eut pitié d'elle, et lui accorda, dans sa maison, le logement et la table. Origène déploya dans cette occasion un trait de caractère particulier. Cette même dame avait accueilli chez elle un gnostique, nommé Paul, qui était du reste un homme fort instruit. Origène ne put éviter de s'entretenir avec lui, mais il ne se laissa pas persuader de prier avec lui, voulant écarter toute apparence de communion religieuse entre eux. Par les secours de sa bienfaitrice, il put se livrer, avec un redoublement de zèle, à l'étude des sciences et des lettres, et étant parvenu promptement en état de donner lui-même des leçons de grammaire et de rhétorique, il put dès lors se passer de toute subvention étrangère.

Le grand talent d'Origène et son ardente piété ne tardèrent pas à le faire remarquer même parmi les païens, et plusieurs d'entre eux s'adressèrent à lui pour être instruits dans le Christianisme. Il s'en chargea avec plaisir, et les brillans suc-

un voyage à Rome, afin de voir et d'examiner de près cette Église, la plus ancienne de la chrétienté (10).

Sur ces entrefaites, le nombre des personnes qui fréquentaient son école, devenait de plus en plus considérable, et en conséquence, afin de pouvoir satisfaire à toutes les demandes, il partagea sa place avec Héraclas, son ancien disciple, homme versé dans la philosophie, et d'une éloquence persuasive; il lui abandonna les commençans et se chargea lui-même de la haute instruction (11). Il étendit la sphère de ses cours auxquels il joignit les belles-lettres, tant pour attirer par là au Christianisme la jeunesse païenne (12), que pour exciter les jeunes chrétiens eux-mêmes à l'étude de la philosophie. Car il était bien convaincu, qu'en donnant ainsi à l'esprit une culture plus variée sur le terrain de la foi, il porterait non seulement une grave atteinte au gnosticisme, mais encore que le Christianisme acquerrait par là un nouveau charme aux yeux des païens. La marche de son enseignement était graduelle, comme chez Clément : il le terminait par l'interprétation de l'Écriture-Sainte, par laquelle il insinuait à ses disciples la vraie gnosis chrétienne. On en trouve des détails intéressans dans le panégyrique d'Origène par saint Grégoire (13). Toutes ces circonstances lui attirèrent une considération extraordinaire. Parmi les nombreuses conversions qu'il fit vers cette époque, il faut surtout remarquer celle d'un certain Ambroise qu'il rendit catholique, de valentinien qu'il était, et dont l'amitié, ainsi que nous le verrons plus bas, exerça une si grande influence sur toute son existence (14). Mais le zèle infatigable d'Origène

---

(10) Euseb., h. e., VI, 14. — (11) Ibid., VI, 3, 15, 31. — (12) Hieron. catal., c. 54.

(13) Euseb., h. e., VI, 18. Greg. Thaumat. in panegyr., c. 7 sq. Sur le rapport des sciences à la foi, Ep. Orig. ad Greg. Thaum. Origen. Opp. Tom. I, p. 30. — (14) Euseb., h. e., VI, 18.

ne se contenta pas des connaissances qu'il avait acquises. Il comprit que celle de la langue hébraïque lui serait extrêmement utile, tant pour interpréter les livres saints que pour aplanir plusieurs difficultés des Juifs, au sujet de l'Ancien Testament. Il avait déjà atteint l'âge de vingt-cinq ans quand il commença l'étude de la grammaire hébraïque, qui présente de si grandes difficultés à un Grec; aussi n'y parvint-il jamais à une très grande perfection. Ce fut encore vers cette époque qu'il entreprit son grand ouvrage de l'Hexaple, que les besoins des temps rendaient si nécessaires, mais qui ne fut terminé qu'après plusieurs années (15).

La renommée des travaux d'Origène à Alexandrie pénétra jusque dans les contrées les plus éloignées. Un émir arabe en ayant entendu parler, pria instamment l'évêque Démétrius de le lui envoyer pour qu'il pût l'instruire dans la foi. Origène s'y rendit, réussit dans son entreprise, et revint à Alexandrie (16). Mais il n'y jouit pas long-temps du repos. Les habitans d'Alexandrie avaient excité la colère de l'empereur Caracalla, qui menaçait de se livrer contre eux à toute sa vengeance. Origène fut obligé de céder à la tempête et de se réfugier en Palestine. Il y arriva en 215 et fut accueilli à Césarée avec la plus grande distinction. Quoiqu'il fût encore laïc, les évêques le prièrent d'expliquer publiquement l'Ecriture dans l'église. Démétrius ayant appris cette démarche des évêques, en fut fort irrité; il leur reprocha leur conduite comme illégale, et rappela Origène dans son diocèse (17). Mais il ne tarda pas à recevoir une nouvelle invitation pour Antioche, où il se rendit en 218. Mamméa, mère de l'empereur Alexandre-Sévère, montrait de l'inclination pour la doctrine chrétienne; elle appela Origène auprès d'elle pour l'instruire. Ses efforts furent cou-

---

(15) Hieron. catal., c. 54.—Ep. 25, ad Paulam (Edit. Paris. 1609). — Euseb., h. e., VI, 16. — (16) Euseb., h. e., VI, 19. — (17) Ibid.

ronnés de succès, et c'est à cela qu'il faut attribuer en partie les dispositions favorables que cet empereur montra pour les chrétiens (18).

Origène consacra les années suivantes à des travaux littéraires à Alexandrie. Il commença la publication de ses commentaires sur la Bible, à laquelle Ambroise ne cessait de le pousser par intérêt pour l'Eglise, lui offrant en même temps, pour cette entreprise, tous les secours que ses vastes richesses mettaient à sa disposition. Il lui assigne une tâche journalière qu'Origène était tenu d'accomplir, ce qui fit que celui-ci l'appelait en plaisantant son ἐργοδιώκτης; il paya aussi pour lui sept sténographes, qui écrivaient tour à tour sous sa dictée, autant de copistes pour déchiffrer ce que les autres avaient noté, et en outre, de jeunes filles pour mettre le tout au net avec beaucoup de soin. Instruit lui-même, Ambroise lui fut encore fort utile par ses connaissances. Il écrivit à cette époque son commentaire sur la Genèse, sur les vingt-cinq premiers psaumes, sur les lamentations de Jérémie, les cinq premiers *tomi* sur saint Jean, son ouvrage dogmatique περι ἀρχων, ainsi que ses στρωματεις (19).

Dix années s'écoulèrent dans ces occupations. Puis des affaires ecclésiastiques, nous ne savons de quel genre, l'appelèrent en Achaïe. Muni de lettres de recommandation de son évêque, il s'y rendit en passant par la Palestine. Ce fut pendant son séjour à Césarée, que ses amis, l'évêque Théoctiste, de Césarée, et Alexandre, évêque de Jérusalem, lui conférèrent les ordres sacrés. Il était âgé de quarante-trois ans. Cet acte devint une crise fatale dans la vie d'Origène (20).

Démétrius fut extrêmement irrité de cet événement, non

---

(18) Euseb., h. e., VI, 21. — (19) Ibid., VI, 23, 24. Hieron. catal., c. 56. Orig. ad Afric. epist. in fin. — (20) Euseb., VI, 23. Hieron., l. c.

seulement parce que les évêques s'étaient permis d'ordonner une personne étrangère à leur diocèse, mais encore parce qu'Origène semblait être enlevé par là à l'Eglise qui l'avait nommé. Il en fit d'amers reproches aux premiers, et sur Origène, il s'en vengèa en rappelant la faute de sa jeunesse et la lui imputant à crime (21). A compter de ce moment, il ne changea plus de dispositions envers lui; car, lorsqu'Origène, après un assez long séjour en Achaïe, revint chez lui, Démétrius convoqua un concile d'évêques égyptiens et de prêtres d'Alexandrie, qui, à son instigation, dépouillèrent Origène de sa chaire, et l'exilèrent de la ville en 231 (22). Nous ignorons les motifs de l'évêque pour en agir ainsi : on ne peut guère admettre que sa mutilation et son ordination par un évêque étranger en aient été les seules causes. Eusèbe et saint Jérôme accusent Démétrius d'envie et de jalousie. Il est possible que tous ces divers motifs se soient réunis; mais il est plus probable que l'on aura trouvé des erreurs dogmatiques dans ses écrits, et notamment dans le Périarchon. Origène remit alors sa chaire à Héraclas, et se réfugia auprès de ses amis en Palestine (23). Mais Démétrius ne s'arrêta pas là. Dans un second concile, plus nombreux que le premier, Origène fut exclu de la communion de l'Église et dépouillé de sa dignité de prêtre, tandis qu'une lettre encyclique et synodale devait rendre ces décrets partout exécutoires; et en effet, tous les évêques y accédèrent, excepté ceux de Palestine, d'Achaïe, de Phénicie et d'Arabie (24).

Mais cette circonstance n'arrêta point l'activité d'Origène; elle en changea seulement la sphère. Il ouvrit à Césarée une école de science chrétienne qui, par son éclat, ne tarda pas

(21) Euseb., VI, 8. — (22) Hieron. contr. Rufin., l. II, c. 5. Photius cod. 118. — (23) Euseb., h. e., VI, 26.

(24) Phot., l. c. — Hieron. ep. 29, ad Paul. — Rufinus in Hieron. L. II, August. contr. Donat. ep., c. 25.

à effacer celle d'Alexandrie. Des hommes même des pays les plus éloignés furent au nombre de ses auditeurs (25). Son enseignement embrassait, d'après ce que saint Grégoire le Thaumaturge nous apprend dans son panégyrique, tout le cercle des connaissances philosophiques et théologiques. Ce même Grégoire et son frère Athénodore, qui tous deux se livraient à l'étude du droit, étaient venus par hasard à Césarée, où Origène les enflamma d'un si grand enthousiasme pour les connaissances philosophiques et théologiques, qu'ils renoncèrent l'un et l'autre à leur premier projet, et acquirent plus tard une grande célébrité, surtout le premier, qui fut évêque de Néocésarée en Cappadoce (26).

Origène fut interrompu au milieu de ses travaux littéraires, lorsqu'Alexandre Sévère fut remplacé, en 235, sur le trône des Césars, par Maximin, ce grand ennemi du nom chrétien. Celui-ci, par haine pour la famille de son prédécesseur, publia contre les chrétiens un édit de persécution qui était surtout dirigé contre la prédication. Ambroise, l'ami d'Origène, et un prêtre nommé Protoctète, éprouvèrent toute la colère du persécuteur. Ce fut à cette occasion qu'Origène leur adressa son écrit : *Exhortatio ad Martyrium*, dans lequel il les engageait à persévérer avec courage (27). Quant à lui, il quitta la Palestine et se rendit à Césarée en Cappadoce, où il avait été invité par l'évêque Firmilien (28). Il y demeura tant que dura l'orage qui s'était élevé contre l'Église, c'est-à-dire pendant près de deux ans, dans la plus profonde obscurité, chez une demoiselle chrétienne nommée Juliana. Il y trouva une excellente bibliothèque, et, au nombre des ouvrages qu'elle renfermait, la traduction de Symmaque l'ébionite. Il y acheva la correc-

---

(25) Euseb., h. e., VI, 27-30. — (26) Ibid., h. e., VI, 30. Greg. Thaum. in panegyr. in Orig. — (27) Euseb., h. e., VI, 28. — (28) Hieron. cat., l. c. Palladius in histor. Lausiaca, c. 51.

tion de la version Alexandrine, ainsi que son Hexaple (29). En 238, aussitôt que la paix fut rendue à l'Église, il alla par Nicomédie en Bithynie, où il visita son ami Ambroise et écrivit sa célèbre épître à Jules l'Africain (30). De là il se rendit à Athènes où il demeura assez long-temps, et où il acheva son Commentaire sur Ézéchiel et sur saint Jean; il y écrivit encore les cinq premiers livres du Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Celui qu'il avait composé sur Isaïe avait déjà été complété à Césarée (31).

A peine fut-il de retour en Palestine, qu'il reçut de nouveau une invitation des évêques d'Arabie, pour se rendre auprès d'eux. Bérylle, évêque de Bostra, homme du reste fort savant, avait adopté quelques erreurs assez graves au sujet de la personne de Jésus-Christ et de la Trinité, erreurs que ses collègues ne se sentaient pas en état de rectifier. Origène parut, le convainquit de sa faute, au point que Bérylle, non content de l'abjurer, écrivit par la suite plusieurs lettres à son bienfaiteur pour le remercier. Malheureusement cette correspondance intéressante est perdue (32). Peu d'années après, Origène redevint encore nécessaire dans ces contrées. Il y avait paru une secte judaïsante qui soutenait que l'âme mourait avec le corps, et était ranimée avec lui à la résurrection. Un concile qui s'assembla n'eut aucun effet sur ces hommes égarés; mais Origène, par sa science et sa réputation, les ramena à la vérité. A peu près vers le même temps, il combattit aussi l'hérésie des elkésaïtes, branche sortie de la souche morte de l'ébionitisme (33).

Ce fut au milieu de ces vicissitudes qu'Origène atteignit sa soixantième année; mais l'âge n'affaiblit point la vigueur de son esprit; son zèle demeura toujours aussi ardent, son

(29) Euseb., h. e., VI, 16, 17. — (30) Orig. ad Afric., c. 1. Opp. Tom. I. — (31) Euseb., h. e., VI, 32. — (32) Ibid., VI, 20, 33. Hieron. catal., c. 60. — (33) Ibid., VI, 37, 38. Theodoret. Hæret. Fab., II, 7.

activité aussi infatigable que dans sa jeunesse. Il adressait presque journellement des homélies au peuple, et ses discours étaient tellement admirés, que des sténographes les transcrivaient à mesure qu'il les prononçait, et les faisaient passer immédiatement dans le commerce de la librairie. C'est aussi à cette dernière période de sa vie qu'appartiennent ses écrits les plus parfaits, savoir ses huit livres contre Celse, qui forment, sans contredit, son meilleur ouvrage; ses Commentaires sur saint Matthieu, en vingt-cinq livres, et un autre de la même étendue sur les petits prophètes. Il était alors aussi en correspondance avec l'empereur Philippe l'Arabe, et avec son épouse Severa; mais ces lettres, qui seraient si importantes pour l'histoire, ne sont point parvenues jusqu'à nous (34).

En attendant, l'excommunication lancée contre Origène n'avait point été rapportée, et ses adversaires eurent en conséquence beau jeu pour le calomnier. Il s'en exprime souvent avec douleur dans ses homélies. Dans une lettre adressée à ses amis d'Alexandrie, il se plaint de l'injustice de ses ennemis, et des falsifications qu'ils avaient fait subir à ses écrits. Dans une autre lettre au pape Fabien, il s'efforce de se justifier du reproche d'hétérodoxie, et remarque, entre autres choses, que bien des points qui avaient causé du scandale, avaient été publiés malgré lui par son ami Ambroise (35).

Sur ces entrefaites éclata, l'an 250, la persécution de Décius, durant laquelle les chefs des communautés chrétiennes furent plus particulièrement menacés. Le vieux Origène fut arrêté, jeté en prison et soumis à d'affreuses tortures, sans toutefois que la mort en résultât. Après avoir

(34) Euseb., VI, c. 36.

(35) Orig. ep. ad quosdam Alexandrinos. Tom. I, p. 5. Euseb., l. c. — Hieron., ep. 84, ad Pammach., c. 10. — Ad Rufin., l. II.

confessé avec constance sa religion, il écrivit, du fond de son cachot, plusieurs lettres consolantes et édifiantes à ses frères. La liberté lui fut à la vérité rendue, mais il mourut à Tyr, l'an 254, à l'âge de soixante-neuf ans, et probablement par suite des mauvais traitemens qui lui avaient été infligés (36).

Nous ne connaissons point d'homme qui joignît à des dons aussi brillans de l'esprit un zèle aussi infatigable, et qui les appliquât d'une manière plus digne qu'Origène. Son activité, son inébranlable volonté, son courage dans les dangers, sa patience et sa soumission dans des peines qu'il n'avait point méritées, sa douceur envers son prochain, son humilité et la faible opinion qu'il avait de lui-même, tandis que ses contemporains le regardaient comme le plus grand des hommes, son amour ardent pour Jésus-Christ et pour l'Église, ainsi que pour le salut de l'âme de ses frères, toutes ces qualités le rendaient extrêmement aimable. Les décrets des conciles pouvaient exclure de l'Église des hommes égarés; mais la science d'Origène, sa douceur et son éloquence, les ramenaient au contraire dans son sein. Il s'est donc rendu plus célèbre qu'eux, puisqu'il est plus doux de ramener ceux qui sont séparés, que de prononcer leur séparation. Le pasteur des âmes trouve en lui un modèle de ce que peut exécuter une âme enflammée d'enthousiasme pour Jésus-Christ, et une vertu toujours prête à se sacrifier. Il apprend que ces qualités seules ont une action salutaire dans l'Église.

I. *Écrits.*

Origène fut un écrivain des plus féconds. Il composa, dit saint Jérôme, plus de volumes que d'autres n'en auraient pu

(36) Euseb., h. e., VI, 39; VII, 1. Hieron. catal., c. 54.

lire (37). Le nombre de ses homélies dépassait mille, et celui de ses commentaires est incalculable. Selon Épiphane, le nombre total de ses ouvrages s'élevait à plus de six mille (38), ce qui ne paraît pas exagéré, quand on y comprend tous les livres séparés de chaque ouvrage, ainsi que ses lettres. Du reste, ni Eusèbe, ni saint Jérôme, n'en ont donné un catalogue complet.

On pourrait croire, d'après cela, qu'Origène était travaillé d'une passion toute particulière pour écrire; mais il n'en est rien. Convaincu de la difficulté d'interpréter l'Écriture-Sainte, il se décida à regret à publier ses Commentaires, et ne se mettait jamais au travail sans avoir fait une prière (39). Mais il était devenu indispensable de satisfaire à un besoin urgent de l'Eglise. Les hérétiques avaient déjà, comme on sait, fait paraître un grand nombre de Commentaires sur la Bible, tandis que les catholiques s'en étaient encore fort peu occupés. Aussi, faute de mieux, ceux-ci se servaient-ils souvent de ces productions hérétiques, dont ils respiraient les principes funestes. Il était bien temps de suppléer à ce défaut (40).

---

(37) Hieron. ep. 65, ad Pammach. — (38) Epiphan. Hæres. LXIV, c. 63.

(39) Origen. Comment. in Psalm. I. Opp. Tom. I, p. 526. Quando quidem diu me, comperta periculi magnitudine, recusantem non modo disputare de sacris litteris, sed multo magis scribere et posteris relinquere, modis omnibus atque illecebris demulsisti (Ambrosi), et ad hoc divinitatis quibusdam progressionibus adduxisti. Tu igitur testis mihi apud Deum eris, tunc cum de vita mea ac scriptis inquiret, quonam animi consilio sit istud a me susceptum... Quam ob rem cum nihil sine Deo possit esse egregium, præsertimque divinarum litterarum intelligentia : abs te etiam atque etiam petimus, ut parentem omnium Deum per Salvatorem nostrum ac Pontificem genitum Deum obsecrare velis, idque ab eo impetrare, ut imprimis recte quærere possimus.

40) Tom. V, in Jo. s. fin. — Philocal. c. 5.

Les divers écrits d'Origène peuvent être rangés, selon la différence de la forme et du contenu, sous cinq classes principales. La première est celle des ouvrages *bibliques*; la seconde, celle des *apologétiques*; la troisième, celle des *dogmatiques*; la quatrième, les écrits *pratiques*; la cinquième, enfin, les *lettres d'un contenu divers*.

A. *Ouvrages bibliques.*

C'est surtout sur l'interprétation des livres saints qu'Origène a le plus écrit, et cette classe renferme la majorité de ses ouvrages. Mais ceux-là mêmes sont de genres différens: les uns sont *critiques*, les autres *exégétiques*, d'autres, enfin, *parénétiques*.

1° Dans la première division, il faut ranger son *Hexaple* et son *Tétraple*. Ce furent les circonstances qui donnèrent lieu à cette vaste entreprise. Depuis long-temps les Juifs rejetaient l'autorité de la version d'Alexandrie, qu'ils regardaient comme un ouvrage fautif et interpolé, et en appelaient au texte original, qui, selon eux, n'était pas le même et présentait un sens différent. Afin de mettre les chrétiens en état de juger de l'importance de ces différences entre le texte hébreu et la traduction grecque des Septante, admise dans l'Eglise chrétienne, Origène compare cette traduction avec plusieurs versions adoptées par les Juifs. C'était la version d'Aquila, ébionite, faite pendant le règne de l'empereur Adrien, et qui se faisait remarquer par une exactitude littérale et tourmentée; puis celle de Théodotien, de la même secte, natif de Synope dans le Pont, composée sous Commode, vers l'an 184. Moins originale que la précédente, elle suit et copie souvent même textuellement les Septante. Une troisième version avait pour auteur Symmaque, lui aussi partisan de l'ébionitisme, et qui vivait sous Septime-Sevère. Celle-ci, bien qu'elle s'attachât au texte hébreu,

était moins servile que la première. Son but était surtout d'être claire et compréhensible; elle avait plus d'égard au sens qu'aux paroles. Origène déterra encore une quatrième version à Jéricho, et une cinquième à Nicopolis, sur le promontoire d'Actium. L'une et l'autre ne contiennent que les livres de l'Ancien Testament. Enfin, il en possédait encore une sixième, mais dont nous ne connaissons pas l'origine (41).

C'est avec tous ces matériaux qu'Origène composa son *Hexaple* (42). L'ensemble se présentait aux yeux partagé en huit et parfois en neuf colonnes à côté l'une de l'autre. La première contenait le texte hébreu en caractères hébraïques; la seconde, le même texte en caractères grecs; la troisième, la version d'Aquila; la quatrième, celle de Symmaque; la cinquième, celle des Septante; la sixième, celle de Théodotion. Puis venaient les trois versions anonymes : elles étaient toutes distinguées par la première lettre du nom de leur auteur. Afin de faire connaître les deux genres de différences, il désigne les passages qui se trouvent dans le texte et dans les autres versions, mais qui manquent chez les Septante, et qu'il y ajoute par un astérisque *; et, au contraire,

(41) Euseb., h. e., VI, 16.

(42) Les anciens eux-mêmes n'étaient pas d'accord sur l'étymologie du mot Ἑξαπλᾶ (Epiphan. Hær. LXIV, 3; cf. De ponder. et mensur., c. 19.), savoir s'il fallait l'appliquer aux quatre premières versions avec les deux colonnes de texte hébreu, sans égard aux trois autres traductions incomplètes, ou bien aux six premières traductions, la septième n'existant que dans quelques livres, à l'exclusion du texte primitif. Saint Jérôme est du premier avis (in Epist. ad Tit., 3, 9), Eusèbe du dernier (h. e., VI, 16), ainsi qu'Épiphane (de pond., etc., c. 19), de sorte qu'il pense que l'ouvrage composé du texte et de six versions aurait dû plutôt être intitulé Octopla. (Cf. Huet. Origen., l. III. Sect. IV, c. 5 sq. Montfaucon præliminar. in Hexapla.)

ce qui manque dans les premières et se trouve de trop dans l'autre, par un ÷ (*Obelus*) (43). Ces marques critiques furent, par la suite, fréquemment négligées ou même interverties par les copistes, de sorte que les différences devinrent plus grandes qu'elles ne l'avaient jamais été.

Le *Tétraple* fut exécuté absolument de la même manière, si ce n'est que le texte hébreu et les trois dernières traductions n'en firent point partie, c'est-à-dire qu'il ne se composa que des versions des Septante, d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion (44).

Origène avait commencé de bonne heure ce travail; mais il ne l'acheva que vers l'an 235, savoir lorsque son séjour en Cappadoce lui en facilita l'exécution. Il est bien malheureux pour nous que, de cet ouvrage volumineux, il ne nous reste plus que quelques fragmens. Son étendue même explique le petit nombre de copies qu'on a dû en faire. Les fragmens en ont été d'abord recueillis par Nobilius Flaminius, Rome 1587, et ils parurent en 1622, augmentés par Sirtinus Amama. Martianay les publia dans le second volume des Œuvres de saint Jérôme, Paris 1699. Ils ont été en outre rassemblés dans la Bibliothèque grecque de Fabricius; dans le Polyglotte de Londres, et dans le tome I des *Vies des Pères*, par M. Cave. Le recueil le plus complet et le meilleur est celui de Montfaucon, Paris 1713.

C'est aussi dans cette classe que l'on peut ranger l'écrit où Origène expliquait le sens des noms propres qui se rencontrent dans l'Ancien Testament (45), et celui où il expliquait les noms hébreux, ainsi que les poids et les mesures des Juifs (46). L'un et l'autre sont perdus.

2° La seconde division se compose de ses ouvrages *exé-*

---

(43) Rufin. invect. II, in Hier. — Orig. in Matth. Tom. XV, n. 14. — (44) Euseb., h. e., l. c. — (45) Hieron. ep. 65, ad Pammach. — (46) Respons. ad orthodoxos, quæst. 86.

gétiques, dans un sens plus resserré. Ce sont tantôt des explications succinctes de mots et de passages difficiles ; des scholies (σημειώσεις) ; tantôt des interprétations complètes et suivies de livres tout entiers ; des commentaires (τόμοι) (47). Quant aux premières, nous n'en possédons plus rien ; mais, pour les derniers, qui, selon Épiphane, s'étendaient sur tous les livres des deux Testamens, il nous en est parvenu des fragmens considérables. Nous ne pouvons qu'en indiquer ici les titres, sans entrer en aucun détail à leur égard.

a) Le commentaire sur la Genèse fut composé avant l'an 230 ; mais, dans ses treize livres, il ne s'étendait que sur les quatre premiers chapitres (48). Il nous en reste quelques passages. De ses commentaires et scholies sur le reste du Pentateuque, on trouve quelques faibles débris dans les *Catenæ Patrum*, recueillis par de La Rue. On ne sait s'il a traité de la même manière les autres livres historiques. Des fragmens tirés des Catènes se trouvent chez Galland, t. XIV, in Append., p. 3-25.

b) Tous les psaumes furent expliqués dans une suite de commentaires, desquels ceux des vingt-cinq premiers psaumes sont antérieurs à l'an 231 (49). On y trouve beaucoup de notices historiques et critiques fort intéressantes sur l'époque de la composition, sur la division, sur les titres des psaumes, et même sur quelques passages obscurs, tels, par exemple, que לנצח סלה, etc. Nous possédons encore des fragmens considérables de presque tous les psaumes ; ils se trouvent chez de La Rue, t. II.

c) Origène s'occupa du Cantique des Cantiques, à deux reprises différentes : la première fois, vers 222, dans un

(47) Hieron. Prolog. suæ interpret. Hom. Origen. in Ezech. — (48) Euseb., h. e., VI, 24, Hieron. apud Rufin. invectiv., l. II. — Orig. contr. Cels., VI, 49. — (49) Hieron. ep. 74, ad Augustin.; cf. ep. 18, al. 141. — Euseb. hist. eccl., VI, 24.

commentaire peu étendu, et la seconde, en 240, dans un autre commentaire en dix livres, dont les cinq premiers furent composés à Athènes, et les derniers achevés à Césarée (50). Il nous reste un fragment du premier dans le Philocal., c. 7; de l'autre, le prologue. Les trois premiers livres et une partie du quatrième ont été recueillis par de La Rue, t. III (51). Le prologue, où il expose le point de vue où il s'est placé pour expliquer ce livre, est admirablement fait, et l'on conviendra sans peine avec saint Jerôme que si, dans le reste de ses ouvrages, Origène a surpassé tous les autres écrivains, dans celui-ci, il s'est surpassé lui-même (52).

d) Il ne nous reste que de faibles débris de l'interprétation des Proverbes de Salomon et de l'Ecclésiaste; ils ont été recueillis par Galland, t. XIV, append., p. 25-30.

e) Origène s'est étendu fort longuement sur les prophètes. Eusèbe connaissait encore trente livres de son Commentaire sur Isaïe; mais, dès le temps de saint Jérôme, le vingtième livre était déjà perdu, et aujourd'hui il ne nous reste de cet ouvrage que deux fragmens (53). On ne sait pas s'il a commenté Jérémie; mais il est certain qu'il a travaillé sur ses Lamentations. Eusèbe en avait vu cinq livres, et Nicéphore en connaissait neuf (54). Des fragmens se trouvent chez de La Rue, t. III. Sur Ézéchiel, il écrivit, vers l'an 238, vingt-cinq livres (55), et autant ou davantage sur les douze petits prophètes (56). Mais, de tout cela, il ne nous reste que deux fragmens dans la Philocalia. Aucun rapport certain ne nous apprend s'il a commenté ou non le prophète Daniel.

(50) Euseb., h. e., VI, 32.—(51) Huet. Origenian. L. III, sect. III. — (52) Hieron., ep. 41, al. 65, ad Pammach. — (53) Origen. c. Cels. VII, 9.— Euseb., h. e., VI, 32. Hieron. Præf. comment. in Jesai. — (54) Euseb., h. e., VI, 24. Nicephor., h. e., V, 15. — (55) Euseb., h. e., VI, 32. — (56) Ibid., VI, 36. Hieron. catal., c. 7.

Le repos dont l'Eglise jouit sous l'empereur Philippe, procura aussi à Origène, alors à Césarée, le loisir nécessaire pour composer son Commentaire sur le Nouveau Testament. Celui qu'il écrivit sur saint Matthieu, vers l'an 245, formait vingt-cinq livres (57). De la première partie, tout est perdu, à quatre fragmens près (*de La Rue, t. III, p.* 440 *sq.*); mais, du ch. XIII, 36, jusqu'au ch. XXVII, 66, nous possédons une partie en grec et en latin, et une partie seulement dans la traduction latine. Le texte grec s'étend jusqu'au ch. XXII, 33, et fut publié pour la première fois par Huet, qui supprima l'ancienne traduction latine et la remplaça par une nouvelle qu'il écrivit lui-même. Il en existe encore une plus ancienne, inexacte, assez barbare, qui paraît remonter jusqu'au huitième siècle, et dont l'auteur ne nous est pas connu. Ce que nous possédons se trouve chez de La Rue, tome III.

Ce qu'Origène écrivit sur saint Marc et saint Luc (58), dont le dernier lui fournit cinq livres (59), a péri dans le cours des siècles.

Il composa un travail étendu sur l'Évangile selon saint Jean. Le Commentaire comprenait trente-neuf livres, dont il écrivit les cinq premiers à Alexandrie (60), et les autres plus tard, à Césarée, mais non sans subir plusieurs interruptions (61). Saint Jérôme connaissait cet ouvrage dans son intégrité; mais Eusèbe n'en avait vu que vingt-deux livres (62). Nous possédons encore les tomes I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII, XXXII en original, et une double traduction des deux bénédictins Perionius et Ferra-

---

(57) Euseb., hist. eccl., VI, 36. Hieron. Procem. in Comment. in Matth. — (58) Origen. Tractat. XXXV, in Matth. — (59) Hieron. ep. 106, ad Paulum et Eustochium. — (60) Origen. in Joan. Tom. VI, 1. Euseb., h. e., VI 24. — (61) Euseb., h. e., VI, 28. — (62) Ibid., VI, 24; Hieron. Prolog. in Hom. Orig. in Lucam.

rius, de Mont-Cassin, dont la dernière se distingue de l'autre par l'exactitude et l'élégance du style, quoiqu'elle ne soit pas non plus tout-à-fait sans défaut. L'édition de ces *Tomi* par de La Rue, 1759, est beaucoup plus correcte que celle de Huet ; indépendamment de la rectification du texte d'après deux autres manuscrits non encore collationnés, on en trouve aussi plusieurs fragmens dans le quatrième volume. Le commentaire lui-même est très précieux, d'autant plus qu'à son mérite intrinsèque, il joint l'avantage d'avoir préservé de l'oubli plusieurs fragmens d'anciennes interprétations hérétiques.

g) Avec bien plus d'ardeur encore qu'il n'en avait mis à composer ses ouvrages exégétiques, Origène s'occupa de l'interprétation de l'Épître aux Romains. Le savant commentaire qu'il composa sur cette épître, à peu près vers le même temps que celui de saint Matthieu, formait, d'après Cassiodore, vingt livres que Rufin eut le grand tort de réduire à dix dans sa traduction, tronquant ainsi l'ouvrage d'Origène (63). C'est à Théophile Salodianus, de l'ordre des Observantins, que nous devons la première traduction latine de ce commentaire. Elle parut sous le nom de saint Jérôme, à Venise, en 1506. Les éditions suivantes, de Merlin, d'Erasme, de Guérébrard et d'autres, portent la même indication, mais cette erreur est suffisamment réfutée par le témoignage de Cassiodore et de Rufin. Un fragment considérable du texte original a été conservé dans le *Philocal.*, c. 24, édition de La Rue, t. IV.

Indépendamment de l'Epître aux Romains, Origène a encore commenté la première aux Corinthiens (64), ainsi que l'Epître aux Galates en cinq livres (65), l'Epître aux

---

(63) Cassiodor. instit. divin. lit., c. 8. — (64) Hieron. ep. 51, ad Pammach. — (65) Id. Prolog. in ep. ad Gal.

Ephésiens en trois livres (66), l'Epître aux Colossiens (67), la première aux Thessaloniciens (68), l'Epître à Tite et l'Epître aux Hébreux (69).

3° La troisième classe des ouvrages d'Origène comprend ses écrits parénétiques, c'est-à-dire ses homélies. Tandis que ses nombreux commentaires ont presque tous péri, la plus grande partie de ses homélies nous est au contraire parvenue intacte. Nous devons leur conservation principalement au zèle de saint Jérôme et de Rufin, qui les traduisirent du grec en latin et les répandirent dans l'Occident, tandis que les Grecs, après le commencement des discussions au sujet d'Origène, les négligèrent de plus en plus et les abandonnèrent même à la destruction.

a) Vers l'an 249, Origène écrivit sur la Genèse deux livres d'homélies mystiques, qui renferment des dissertations sur divers sujets. Nous en possédons encore dix-sept dans une version qui est probablement celle de Rufin (70) ; puis, nous avons encore de lui treize homélies sur l'Exode, seize sur le Lévitique et sur le livre des Nombres, vingt-huit des trente que Cassiodore connaissait. Des huit homélies sur le Deutéronome qui restaient encore de son temps, nous ne possédons plus rien (71). Cassiodore en avait vu également trente sur Josué ; il nous en est parvenu vingt-six ; sur le livre des Juges, il nous en reste neuf, et sur celui des Rois, deux sur quatre (72). Les homélies sur le livre de Job sont perdues. De celles qu'Origène avait composées sur les psaumes, Rufin nous a conservé un petit nombre sur les psaumes 36 à 38. Saint Jérôme nous en a transmis deux sur le Cantique des cantiques.

b) Origène publia vingt-cinq homélies sur le prophète

---

(66) Hieron. in ep. ad Ephes. — (67) Pamphil. M. in apol. Orig. — (68) Hieron. ep. 152, ad Minerv. et Alexandr. — (69) Pamphil. M. l. c. — (70) Opp. Tom. IV. Origen., l. III, sect. III, p. 298. — (71) Cassiodor. instit. divin. lit., c. 1. — (72) Ibid.

Isaïe, neuf desquelles nous ont été conservées dans la version de saint Jérôme (73). Des quarante-cinq homélies sur Jérémie, le même Père en a traduit quatorze qui nous sont parvenues, avec sept autres et un fragment de la trente-neuvième en grec (74). Enfin, nous possédons encore, dans la version du même, quatorze homélies sur Ézéchiel (75).

c) Il nous reste beaucoup moins des interprétations homéliques d'Origène sur le Nouveau Testament. Les vingt-cinq qu'il avait composées sur saint Matthieu sont totalement perdues (76); mais saint Jérôme nous a conservé la traduction de trente-neuf sur saint Luc (77). Les protestans attaquèrent pendant quelque temps leur authenticité, parce que la sixième homélie parle d'une manière positive des lettres de saint Ignace. Mais, indépendamment des motifs intérieurs, les objections de leurs adversaires se trouvaient déjà réfutées par le témoignage de saint Jérôme lui-même (78). Nous ne possédons plus qu'un fragment peu considérable des homélies sur les Actes des Apôtres.

Cette revue succincte des travaux d'Origène pour expliquer l'Écriture-Sainte, donnera sans doute une haute idée de son activité, quand on réfléchira à ses nombreux voyages, aux fréquentes interruptions qu'il eut à subir et aux demandes de toute espèce qui lui étaient perpétuellement adressées.

Plus tard nous parlerons de la méthode particulière qu'il suivait dans ses interprétations.

B. *Ouvrages apologétiques.*

Origène fut un défenseur infatigable de la foi chrétienne. Il ne cessa de combattre tantôt les païens, tantôt les héré-

---

(73) Hieron. catal., c. 135. — (74) Cassiodor. instit. div. lit., c. 3. Hieron. Prolog. in Ezech. — (75) Hieron. l. c. — (76) Hieron. Prolog. in Matth. — (77) Ibid., ep. 106, ad Paulum et Eustoch. — (78) Hieron. catal., c. 135. — Ep. 106, ad Paul. et Eustoch.

tiques, et ce fut aussi sous ce rapport qu'il rendit les plus grands services à la religion et que son secours était partout réclamé, ce qui offre la preuve du brillant succès qui accompagna ses travaux. Toutefois il ne nous est rien resté des nombreux ouvrages qu'il composa contre les hérétiques, et c'est à peine si les titres nous en ont été transmis par les Pères qui l'ont suivi. D'après Pamphile et Eusèbe, il écrivit une réfutation de toutes les hérésies, et Théodoret cite particulièrement celle de Simon-le-Magicien, de Ménandre, de Basilides, de Marcion, celles des Nazaréens, des Ebionites et des Nicolaïtes (79). On ignore si cette réfutation était dirigée contre toutes à la fois, comme l'avait fait saint Irénée, ou bien s'il avait consacré une division spéciale de son livre à chacune de ces sectes. Il a aussi existé de lui plusieurs dialogues dans lesquels il avait noté ses discussions contre les hérétiques; mais tout cela est perdu pour nous.

En attendant, le plus considérable de ses ouvrages apologétiques, celui qu'il avait le plus mûri et auquel il avait accordé le plus de soin, enfin un des derniers écrits sortis de sa plume, nous voulons parler de son ouvrage contre Celse, en huit livres, a été respecté par le temps. Celse, philosophe de l'école d'Epicure, qui s'était déjà fait remarquer sous Adrien, publia, selon toute apparence sous Marc-Aurèle, un écrit intitulé Λόγος ἀληθής, dans lequel il s'efforça de combattre le Christianisme sous le point de vue philosophique et politique. Tout ce que la raillerie la plus méprisante, la sophistique la plus dédaigneuse et la plus frivole purent imaginer d'odieux et de blessant, y était prodigué contre les chrétiens. Et cette satyre demeura pendant près d'un siècle sans réponse. Origène lui-même ne se décida qu'à re-

(79) Théodoret. Fab. hæret., I, 2, 4, 7, 19. — II, 8. Il dit qu'on lui a aussi attribué un écrit contre l'hérétique Théodose, intitulé : Parvus Labyrinthus.

gré à la réfuter d'une manière régulière et scientifique. Selon lui, la meilleure apologie du Christianisme devait se trouver dans la conduite de ceux qui le professaient. Néanmoins, il se laissa émouvoir par les instances de son ami Ambroise, et il composa cette défense. Il y déploie une vaste érudition, une profonde pénétration, mais surtout une tranquillité d'âme qui se répand jusque sur le lecteur, et qui provient du sentiment intime de la vérité et de sa supériorité spirituelle. Cette tranquillité ne l'abandonne pas un seul instant dans tout le cours de son ouvrage, et n'est point ébranlée par la fureur passionnée de son adversaire. Toutes les objections faites contre la religion chrétienne, tant par les païens que par les Juifs, y sont pesées et réfutées. Aussi les anciens regardaient-ils déjà cet ouvrage comme la meilleure et la plus complète apologie de la religion chrétienne qui eût été composée; et aujourd'hui même, elle est inappréciable non seulement pour l'histoire de l'Eglise, mais encore pour la tradition historique et dogmatique. Elle l'est d'autant plus sous ce dernier rapport, que l'on n'y retrouve aucune des étrangetés qui se rencontrent parfois dans les autres ouvrages d'Origène.

Dans sa réfutation, Origène suit pas à pas son adversaire. Celui-ci ne conservant aucun ordre exact, il s'ensuit que les mêmes matières y sont traitées à plusieurs reprises. Voici quelle est la marche de l'ouvrage :

Celse soutient que, comme doctrine mystique, le Christianisme est dangereux pour le gouvernement et contraire aux lois; qu'il est le produit de barbares ennemis des lumières, et qu'il ne peut acquérir des partisans que dans l'ombre, attendu qu'il exige une foi aveugle et sans réserve. A cela, Origène répond : Des associations ne peuvent pas être condamnées implicitement; ce n'est que par les intérêts sur lesquels elles sont fondées et par le but qu'elles se proposent qu'il faut les juger et décider si elles doivent être

admises ou rejetées. Or, sous ces deux rapports, la société religieuse des chrétiens est irréprochable, quand elle tirerait son origine d'un pays barbare, cela ne saurait diminuer en rien sa valeur. Elle ne craint point la discussion avec la philosophie grecque, toute fameuse qu'elle est, d'autant moins qu'elle repose sur des principes historiques dont l'évidence laisse toute science bien loin derrière elle, et que ses principaux dogmes ne sont nullement des secrets pour les païens. On aurait tort de lui faire un reproche de ce qu'elle part de la foi. C'est le chemin le plus général, le plus simple et le plus court ; la foi est un point de départ si essentiel à toute science, que la philosophie elle-même la présuppose nécessairement toujours. La foi des chrétiens n'est point une opinion ; ce qui la compose n'est point une invention. C'est de Dieu qu'elle découle ; son sujet a été révélé par Dieu ; la garantie de sa vérité est le fait, connu de tout le monde, incontestable, de la résurrection de Jésus-Christ, à l'égard de laquelle l'ignorance la plus grossière des événemens ou leur falsification intentionnelle et leur fausse interprétation, peuvent seules se tromper.

Mais Celse s'efforçait d'ôter au Christianisme ce fondement historique, en introduisant dans son ouvrage un Juif qui cherche à établir une contradiction entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Origène remarque à ce sujet, dans le second livre, que l'Ancien et le Nouveau Testament s'accordent parfaitement ; que l'incrédulité des Juifs ne peut servir d'argument contre cet accord, puisque les prophéties et les miracles confirment la divinité de Jésus. Les premières ont trouvé leur accomplissement dans la Résurrection, tandis que les seconds ont pour garant le témoignage des apôtres, et que sa mort sur la croix a eu lieu devant tout le peuple assemblé.

Celse s'adresse au Christianisme lui-même. La discussion entre les Juifs et les chrétiens n'a pas plus d'importance, se-

lon lui, que le procès pour l'ombre de l'âne; le principe des deux religions est le même; *c'est celui de la révolution;* sa puissance destructive devient évidente par les partis qui se sont formés dans son sein. A cela, Origène remarque que la question du sens des prophéties, indépendamment de la discussion entre les Juifs et les chrétiens, est par elle-même d'une importance universelle. Il n'est point vrai que le principe de la religion chrétienne conduise à la révolution, les doctrines du Christianisme et l'expérience journalière des martyrs démontrent le contraire. Pour ce qui regarde les hérésies, il fait observer qu'elles sont nées de la corruption du Christianisme; et étant le produit de l'amour-propre individuel, elles ne doivent pas être reprochées au corps tout entier. De la même manière et par des motifs semblables, Origène défend le Christianisme contre toute comparaison avec la mythologie égyptienne et grecque. Il est également contraire à la philosophie et à la saine critique de confondre une histoire authentique avec des contes inventés à plaisir. Quant au reproche que le Christianisme ne trouve de partisans que parmi les hommes ignorans et immoraux, Celse n'aurait sans doute pas fait cette remarque, dit Origène, s'il avait fait attention à la corruption générale, et à la tendance que montrait le Christianisme à y mettre un frein, et s'il s'était convaincu de la puissance extraordinaire que cette religion avait déjà déployée sous ce rapport.

Le quatrième et cinquième livre sont d'une importance toute particulière. Celse avait attaqué le dogme de l'Incarnation divine. Si Dieu, disait-il, avait voulu que les hommes fussent autres qu'ils ne le sont, il aurait pu les rendre tels, sans descendre dans la chair. La croyance à l'Incarnation, ajoutait-il, est déraisonnable, puisqu'elle suppose un changement dans la substance de Dieu. A cela Origène répond : Ces deux objections reposent sur des données erronées : la première sur une fausse conception de la liberté de l'homme; la se-

cendu sur une idée bornée et fautive de Dieu, de ses rapports avec le monde, et du but sublime de l'Incarnation. Ce dogme, ainsi que la notion du mal et du péché, comme qualités inhérentes à la matière, enfin le système panthéistique des païens, qui reconnaît dans le monde un principe se détruisant et se régénérant sans cesse, y sont examinés avec une grande pénétration et appréciés sous le point de vue chrétien. Il y a là encore une observation remplie d'intérêt. Celse, tout plein de l'idée païenne, qui regardait l'état politique comme quelque chose d'absolu et de divin, soutient que le Christianisme doit encore être rejeté pour ses tendances révolutionnaires, parce qu'il se met en opposition directe avec les lois du gouvernement, et veut s'élever au-dessus d'elles. Origène, dans sa réponse, remonte un peu plus haut. Il commence par une dissertation très profonde sur le plan providentiel de Dieu, dans l'histoire du monde et des peuples; il considère l'État et sa législation sous ce point de vue, et fait voir que du moment où l'on reconnaît la providence de Dieu et son empire sur le monde, les lois de l'État ne peuvent plus avoir une autorité absolue, mais seulement conditionnelle, et ne peuvent exiger d'obéissance que là où elles ne sont pas en opposition avec la loi divine qui est seule absolue. Lorsque cette opposition a lieu, il est aussi raisonnable que naturel de faire céder la loi politique à la loi divine.

Celse, dans sa philosophie politique, prend aussi le parti de l'indifférentisme religieux. Toutes les religions, dit-il, sont également bonnes; il ne s'agit au fond que de différentes manières de considérer la même chose; toutes doivent donc se reconnaître et se supporter mutuellement; le Christianisme seul doit être repoussé, précisément parce qu'il est intolérant, exclusif, et veut s'élever au-dessus de toutes les autres. Mais Origène est bien éloigné d'admettre les raisons de Celse: « Ce n'est point, dit-il, une vaine dispute pour des

mots et des formules ; la religion des païens et la religion révélée des chrétiens sont, au contraire, opposées l'une à l'autre jusque dans leurs principes fondamentaux ; c'est donc de là qu'il faut partir quand on veut les examiner. » Il parle aussi à cette occasion de la position de l'Eglise par rapport aux hérétiques.

Le sixième livre roule sur le même sujet. Origène réfute l'assertion de Celse, d'après laquelle le Christianisme ne méritait aucune préférence sur la philosophie de Platon, et les mystères chrétiens seraient en tout semblables à ceux de l'Egypte. Il répond par une plaisanterie spirituelle à son adversaire, qui prétend que Jésus-Christ lui-même a puisé dans les ouvrages de Platon.

Dans le septième livre, il est de nouveau question de l'Ancien Testament. Celse s'efforce d'affaiblir les prophéties de la Bible, et surtout d'établir que les deux Testamens se contredisent. Origène entreprend en conséquence un examen approfondi de l'essence et du contenu des prophéties, et montre qu'elles n'ont que fort peu de chose, ou pour mieux dire rien de commun avec les oracles païens qu'on veut leur comparer. Par rapport au second point, il développe avec une grande supériorité le rapport de la loi mosaïque au plan divin du monde et au Christianisme, et celui du Christianisme aux besoins du genre humain depuis sa chute.

Celse demandait après cela comment les chrétiens pouvaient se refuser à adorer les dieux, puisqu'ils rendaient à Jésus-Christ le même culte qu'à Dieu, et se rapprochaient ainsi du polythéisme.

Origène explique, dans le huitième livre, la différence entre l'honneur et l'adoration. Celle-ci n'est due qu'à Dieu seul, et si on l'accorde aussi à Jésus-Christ, c'est à bon droit, puisque, différent du Père, quant à la personne, il est néanmoins le même Dieu que le Père ; rien ne rappelle donc en cela le polythéisme. En effet, cette adoration ne s'accorde

à aucun être créé, pas même aux bons anges, moins encore aux démons, qui, d'ailleurs, ne méritent pas même d'être honorés, à cause de leur méchanceté, et qui en outre n'ont aucun pouvoir sur les chrétiens, leur étant au contraire assujétis. Il justifie ensuite les chrétiens du reproche qu'on leur faisait de manquer de patriotisme. Il fait connaître les motifs pour lesquels les chrétiens s'abstenaient de toutes fonctions militaires et civiles, et préféraient se consacrer au service des autels, tandis que, même dans l'Église, ils n'acceptaient que forcément de hautes dignités.

Tel est le résumé de cet important ouvrage, que l'on peut recommander à tous ceux qui ont de la peine à se former une idée bien nette de la substance du Christianisme, et qui aujourd'hui encore ne font que répéter, comme des écoliers, ce que Celse disait il y a bien des siècles.

C. *Ouvrages dogmatiques.*

Tous les ouvrages de cette classe, composés par Origène, sont aussi perdus, à une seule exception près, et ils étaient sans doute nombreux. Il écrivit à Alexandrie dans l'intervalle des années 222 à 231, des *Stromates*, en 10 livres, et qu'il disposa de la même manière que ceux de son maître Clément, c'est-à-dire de manière à mettre en harmonie les dogmes chrétiens avec la philosophie grecque. Saint Jérôme fait un grand éloge de cet ouvrage (80).

Un autre de ses ouvrages intitulé *De Resurrectione*, en 2 livres, et qui causa du scandale par le grand nombre

(80) Hieron., ep. 84, ad Magn. Hunc (Clementem) imitatus Origenes decem scripsit Stromateas, Christianorum et philosophorum inter se sententias comparans, et omnia religionis nostræ dogmata, de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans. Cf. Ejusd. ep. 65, ad Pammach. et Ocean.

d'erreurs qu'il renfermait, ne nous est pas non plus parvenu. Saint Méthodius crut devoir en écrire une réfutation sous le même titre (81).

Nous plaçons encore ici son écrit *De libero arbitrio*; et une dissertation *de Paschate*; on ignore ce qu'étaient ses *Monobiblia*.

Son ouvrage dogmatique le plus important a pour titre : περι ἀρχων (*de Principiis*). Il était fort jeune encore quand il l'écrivit; sa tête était remplie de la philosophie platonicienne, qui, dans cet ouvrage, pénètre et défigure souvent le dogme chrétien. Son principal but était de ranger sous un ordre systématique les principales parties de la foi catholique, afin de pouvoir, en les exposant d'une manière serrée et unie, combattre avec plus de force les gnostiques. Il s'en exprime ainsi dans l'Introduction : « Il n'y a de vrai que ce qui s'accorde avec la doctrine des apôtres, telle qu'elle a été propagée jusqu'à présent dans l'Église. Les apôtres ont, à la vérité, enseigné clairement tout ce qu'il y a de plus nécessaire dans la foi chrétienne, même pour ceux qui ne sont point appelés à l'examen, mais ils ont laissé à ceux qui ont reçu le don du Saint-Esprit, le soin de développer les motifs du contenu de leur foi. » En partant de ce point de vue, il essaie de coordonner d'une manière scientifique les dogmes de la foi, et de les rendre par ce moyen accessibles aux personnes instruites. Ce qui nous rend fort difficile, pour ne pas dire impossible, de porter un jugement bien assis sur cet ouvrage d'Origène, c'est que nous ne le possédons plus en original, et pas même dans la traduction de

(81) Les cinq fragments qui en ont été préservés se trouvent dans l'édition de de La Rue, t. I, p. 33-37. Indépendamment des deux livres sur la Résurrection, il passe pour avoir composé encore deux dialogues sur le même sujet, et c'est peut-être pour cela que saint Jérôme compte quatre livres de cet ouvrage. Cf. Euseb., hist. eccl., VI, 24. Hieron., ep. 38, al. 61, ad Pammach.

saint Jérôme, mais seulement dans celle de Rufin, qui convient lui-même qu'il y a changé beaucoup de choses et supprimé plusieurs passages qu'il regardait comme des interpolations faites par les gnostiques; enfin, qu'il a corrigé et rectifié beaucoup d'assertions d'Origène (82). Les fragmens grecs qui nous ont été conservés, prouvent suffisamment toutes les libertés qu'il a prises. D'après cela, nous ne savons plus aujourd'hui ce qui appartient à Origène et ce qui n'est pas de lui. En attendant, ce qui est certain, c'est que les erreurs ont dû être fort nombreuses, parce qu'il en reste encore tant, après toutes ces corrections.

L'ouvrage entier est divisé en quatre livres, précédés d'une introduction. Le premier traite des sectes en opposition à la doctrine de Dieu et à ses propriétés; puis du mystère de la Sainte-Trinité. De là il passe à la doctrine des créatures raisonnables et libres. Il développe son système de la création antérieure à celle du monde, de *tous* les êtres spirituels, de leur chute, de leurs diverses destinées et de l'état dans lequel ils se trouvent par suite.

Dans le second livre, il part de la supposition d'une unité idéale, vers laquelle tous les êtres créés tendent, nonobstant leur diversité. Ce centre d'union est Dieu; mais la divinité est la suite nécessaire de la corporalité, laquelle présuppose elle-même l'existence de la matière et sa malléabilité, matière de laquelle, du reste, Dieu a été le créateur. Il admet ensuite la pluralité des mondes, dont quelques uns ont précédé le nôtre, tandis que d'autres le suivront, chacun selon la fin et l'état des êtres raisonnables. Il défend contre les objections des gnostiques l'unité absolue de Dieu, qui est le même dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et qui est en même temps bon et juste, sans que ces deux qualités impliquent contradiction. Il rattache ce qui précède à sa doctrine dé-

(83) Rufin. in Prolog. de princip.

taillée de l'Incarnation du Verbe, qui s'est uni hypostatiquement avec son âme *préexistante*, et il y joint une autre doctrine de l'union du Saint-Esprit avec les âmes des fidèles et les nouveaux rapports avec Dieu qui en naissent pour ces derniers. Ceci lui fournit l'occasion de parler plus particulièrement des âmes, de leur substance, de leur origine, de leur égalité primitive, de leur différence depuis la chute et de leur immigration dans les corps où elles devront se purifier; il finit par s'occuper de la résurrection, des peines et des récompenses.

Le troisième livre, après avoir indiqué le point de départ du Christianisme et le but auquel il tend, traite des conditions intérieures et extérieures de l'éducation et du perfectionnement moral de l'homme. C'est donc là qu'il développe le dogme de la liberté de l'homme, et le défend victorieusement contre les gnostiques; les rapports de l'homme avec la puissance hostile des démons; les différentes vertus et les obstacles qui s'opposent à ce qu'on les acquière. Ce livre se termine par deux dissertations sur le commencement du monde et sur la manière dont il finira.

Le quatrième et dernier livre s'occupe de l'Ecriture sainte. Il traite d'abord de l'autorité divine qu'elle possède et de son inspiration, qu'il établit avec détail. A l'occasion de l'exégèse arbitraire des hérétiques, il donne des règles pour découvrir et expliquer les divers sens que peuvent présenter les livres saints. L'ouvrage est terminé par une récapitulation succincte du dogme de la Trinité.

Nous reviendrons plus bas sur les doctrines erronées qu'Origène professe dans ce livre.

D. Ouvrages pratiques.

Les ouvrages pratiques de ce Père ont une valeur toute particulière. Une âme pieuse, enflammée du sentiment le

plus vif d'amour pour Dieu et l'exprimant dans un langage simple et presque populaire, attache le lecteur et le fait participer sans peine aux pensées et aux sensations dont l'auteur était pénétré. Ceci est vrai surtout du premier de ces écrits.

1. *De Oratione* (περι εὐχῆς). Il le composa à la prière de son ami Ambroise. L'époque en est incertaine ; on voit seulement qu'il n'était plus à Alexandrie, puisqu'il y cite son Commentaire sur la Genèse. L'ouvrage se divise en deux parties : la première fixe le sujet de la prière, sa forme, le temps, le lieu, etc., où il faut prier ; la seconde contient une explication détaillée de l'Oraison dominicale.

Après l'introduction, dans laquelle il explique entre autres choses la différence entre εὐχη et προςευχη (prière et adoration), il réfute avec une grande supériorité les objections de quelques faux spiritualistes de son temps, qui voulaient bannir du culte tout ce qui était symbolique, et qui soutenaient en outre que la prière est inutile et superflue. Voici quels étaient leurs argumens : Si Dieu sait d'avance tout ce qui doit arriver, et que tout doit arriver ainsi qu'il le sait et le veut d'avance, il est inutile de prier, puisque la science et la volonté excluent toute possibilité de changement. A cela Origène répondait : Dieu a aussi de toute éternité su et voulu que l'homme fût un *être libre*. D'après cela, toute la conduite de l'homme doit être le développement de ce principe, dans chacune de ses actions, et par conséquent la prière de chaque individu est entrée dans la prescience et la prédestination éternelle de Dieu. Aussi la prière ne cause aucun changement dans les plans fixés d'avance par Dieu pour le gouvernement du monde, non plus que dans sa science et sa volonté ; mais elle n'est pas non plus nécessaire, car Dieu, prévoyant tout l'avenir, a décidé d'avance ce qu'il accorderait par suite de la prière. Dans la prière, dit-il plus loin, la communion des saints est entre-

tenue et affermie de la manière la plus intime. Non seulement Jésus-Christ et les anges s'unissent à ceux qui prient pour les soutenir, mais encore les saints de Dieu y prennent une vive part, afin d'assurer le succès de la prière. En interprétant l'Oraison dominicale, Origène s'attache strictement au sens littéral. Ce travail est en quelque sorte ce qu'il a composé de plus parfait en matière d'exégèse. Il dit à la fin quelques mots sur la tenue que l'on doit observer dans la prière, sur le lieu où il faut s'y livrer, et recommande, à cet égard surtout, l'église, où elle se fait en commun; il indique la forme qu'il est convenable de lui donner, et veut qu'on la commence et la termine par la doxologie de la Trinité. On y trouve, mais en fort petit nombre, des traces d'opinions hétérodoxes.

2. *Exhortatio ad martyrium* (εἰς μαρτυριον προτρεπτικος λογος). Lorsque Maximien, successeur d'Alexandre Sévère, par haine pour ce dernier empereur, qui avait favorisé les chrétiens, leur fit sentir le poids de sa colère, ainsi que nous l'apprend Eusèbe, et qu'Ambroise et Protoctète, prêtres de Césarée, se virent en butte à sa persécution, Origène, pour les encourager, leur adressa cet écrit (83). Il y dit que le chrétien ne doit, sous aucun prétexte, pas même avec une restriction mentale, se laisser persuader à sacrifier aux idoles, ou à jurer par la fortune de l'empereur. Il doit, au contraire, remettre son sort dans les mains de Dieu, en renonçant à tout ce qui pourrait l'attacher à la vie. Les motifs les plus encourageans, comme les plus effrayans, sont tirés de l'Ecriture sainte. Cet ouvrage est écrit avec beaucoup de chaleur et d'enthousiasme.

(83) Hieron. catal., c. 67.

E. *Lettres.*

Au milieu de ses autres travaux, Origène entretenait encore une vaste correspondance. Eusèbe avait réuni une collection de ses lettres, au nombre de plus de cent (84), mais dont il nous reste fort peu de choses. La seule que nous possédions dans son intégrité est une lettre à Jules l'Africain, qui traite de l'authenticité de l'histoire de Susanne, dans le prophète Daniel (85). Dans un de ses voyages en Grèce, probablement le second, en l'an 240, et dans une discussion à laquelle le savant Jules l'Africain assistait, Origène eut occasion de citer ce passage. Plus tard, Jules exprima son étonnement de ce qu'il cherchait ses preuves dans une histoire que tant de motifs intrinsèques et extrinsèques faisaient regarder comme apocryphe. Les raisons sur lesquelles il fondait sa critique étaient les suivantes : Daniel n'avait jamais reçu de Dieu ses révélations par inspiration, ainsi que cette histoire le supposait, mais toujours par des visions; d'ailleurs la manière dont les personnages et les circonstances sont dépeints est manquée et contraire à la vérité historique; le texte original est évidemment grec, ainsi que le prouve le jeu de mots de πρίνειν et σχίζειν; enfin le style est incorrect, et le tout manque dans les exemplaires hébraïques.

Origène répond à ces objections dans une longue épître qu'il adresse de Nicomédie à Jules l'Africain. La manière dont les révélations se faisaient aux prophètes est très variée, et l'on trouve en d'autres endroits des récits absolument du même genre. La contradiction que l'on prétend trouver entre la situation des Juifs à Babylone, telle qu'elle était en effet, et telle qu'on la représente dans cette his-

(84) Euseb., h. e., VI, 36. — (85) Ibid., VI, 31.

toire, est présumée, mais n'est point constante; il y a plus, rien n'est plus facile que de justifier complétement le récit sous ce rapport. Les difficultés que présentent les langues tiennent en partie à l'opinion individuelle de ceux qui élèvent ces difficultés, ou bien elles sont d'une nature telle qu'on n'en peut rien conclure contre le passage en question. Sa suppression dans le texte hébraïque ne présente pas non plus un argument concluant; si l'on voulait y attacher une grande importance, il faudrait l'appliquer à plusieurs autres cas semblables, où la version des Septante diffère du texte original. Enfin il ne dissimule point à son ami que sa conduite à cet égard ne s'accorde point avec la soumission due à l'Église, et que ses principes pourraient, dans leur application, conduire à de grandes absurdités (86).

Nous possédons encore des fragments de quatre autres lettres d'Origène. Dans l'une, il fait l'éloge de l'assiduité d'Ambroise et de son zèle pour la science, qui ne lui laisse de repos ni le jour ni la nuit. Dans une autre, il se justifie des reproches que lui attirait de tous côtés l'étude de la philosophie à laquelle il se livrait (87). Une troisième est adressée à ses amis d'Alexandrie; il s'y défend contre les calomnies dont il est l'objet, et se plaint des falsifications que les hérétiques font subir à ses ouvrages (88). La quatrième, enfin, écrite à Grégoire le thaumaturge, son disciple, traite de l'usage que l'on peut faire de la philosophie grecque, pour l'interprétation de l'Écriture sainte et pour la théologie chrétienne, en général: il y compare cette philosophie aux trésors précieux que les Israélites emportèrent à leur départ d'Égypte, et dont ils se servirent plus tard pour décorer leur sanctuaire. Mais en même temps il met en garde contre l'abus que l'on pourrait en faire, et il remarque qu'à

(86) Origen. epist. ad Afric., c. 4. — (87) Euseb., h. e., VI, 19. — (88) Hieron. L. II, 5, contr. Rufinum.

cet égard les hérétiques imitaient ces Israélites qui, dans le désert, employèrent ces trésors à faire leur veau d'or (89).

Quant aux lettres adressées au pape Fabien (90), à Bérylle, évêque de Bostra (91), à l'empereur Philippe et à son épouse Sévéra (92), à son disciple Tryphon (93), et plusieurs autres qui se rapportaient à la persécution de Décius (94), il n'en reste pas le moindre vestige.

II. *Ouvrages apocryphes.*

Après cette longue liste des productions authentiques du génie d'Origène, il nous reste à parler de quelques autres d'une origine plus récente et qui ont été publiées sous son nom.

1. *Dialogus de recta in Deum fide contra Marcionitas* (95). L'auteur de cet ouvrage porte, à la vérité, le nom d'Adamantius, mais cela ne prouve rien, puisque le vrai nom d'Origène ne s'y rencontre nulle part; ce qui est d'autant plus important à remarquer, que Théodoret (96) compte réellement un Adamantius parmi les adversaires de Marcion. Le silence d'Eusèbe et de tous les autres anciens écrivains, est un argument de plus contre son authenticité; puis encore l'auteur parle d'un empereur dont les sentimens étaient contraires à ceux des monarques ses prédécesseurs, qui aimait les chrétiens et renversait les temples des idoles; ce qui ne s'accorde guère avec le temps où vivait Origène, mais plutôt avec la période chrétienne qui suivit. On trouve

(89) Philocal., c. 13. Toutes les lettres et les fragmens de lettres se trouvent chez de La Rue, t. I, p. 3 sq. — (90) Hieron. ep. 41 al. 65. — (91) Id., catal., c. 60. — (92) Euseb., h. e., VI, 36. Hieron. catal., c. 54. — (93) Hieron., ibid., c. 57. — (94) Euseb., h. e., VI, 28. — (95) Wetstein publia le premier cet ouvrage en grec et en latin à Bâle, en 1674. — (96) Theod. Fab. hæret., I, 5, it. in Procem. Cf. Phot. cod. 231.

aussi fréquemment dans cet ouvrage le mot ὁμοούσιος, employé dans le sens fixé plus tard par le concile de Nicée; enfin on n'y reconnait nulle part le style d'Origène. Toutes les raisons intrinsèques et extrinsèques se réunissent donc contre son authenticité.

Du reste, cet ouvrage est fort utile; il est écrit avec beaucoup de pénétration, et les argumens des adversaires de l'auteur sont réfutés par des raisons péremptoires. Il se compose de cinq parties, dont les deux premières traitent de la doctrine d'un seul Dieu, créateur et rédempteur du monde, et de l'absurdité que présente le système de deux principes également suprêmes; la troisième partie démontre que l'origine du mal n'est point en Dieu, mais dans la volonté de la libre créature. Par suite de ce raisonnement, la quatrième partie combat l'erreur qui consiste à faire d'une matière éternelle la source du mal, et prouve le dogme de l'Incarnation du Verbe par la Vierge; la cinquième partie, enfin, défend le dogme de la résurrection.

2. *Philosophumena*. C'est là le titre d'un ouvrage qui avait pour but la réfutation de toutes les hérésies, et dont la partie qui nous reste ne forme que l'introduction (97). Mais Origène n'en est point l'auteur, quoi qu'en dise le frontispice. Cet auteur annonce, au contraire, qu'il est dans l'ἀρχιερατεία, c'est-à-dire qu'il jouit de la dignité épiscopale (98), ce qui n'était pas le cas d'Origène. Les autres motifs ont été exposés par de La Rue (99).

Cet écrit contient un résumé assez bien fait de l'histoire de la philosophie, notamment par rapport aux questions les

---

(97) La première édition a été publiée par J. Gronovius, Thesaur. Antiq. græc. Tom. IX, p. 237, sous le titre de : Fragmentum philosophumenon.

(98) Opp. Orig. Edit. Paris. Tom. I, p. 876. — (99) Ibid., tom. I, p. 872; tom. IV, Origenian., p. 327.

plus importantes de l'esprit humain, qui ont occupé, non seulement les Grecs, mais encore d'autres peuples moins civilisés. On y fait connaître les systèmes des épicuriens, des stoïciens, des platoniciens, etc., et l'on y parle aussi de l'opinion des brahmines, des druides, etc.; la connaissance approfondie des diverses écoles philosophiques que déploie l'auteur de cet écrit, a été sans doute un des principaux motifs qui l'ont fait attribuer à Origène.

3. Enfin, il existe encore, sous le nom d'Origène, deux commentaires différens sur le livre de Job. Le premier, en trois livres, ne va que jusqu'au troisième chapitre; le second, disposé plutôt sous forme de scholies, s'étend sur tout le livre canonique de ce nom. Le traducteur du premier (en admettant que le texte grec ait jamais existé) est inconnu. Celui du second est Perionius. Ni l'un ni l'autre n'offrent rien de commun avec la manière d'Origène, soit pour le style, soit pour la méthode d'interprétation, tandis qu'au contraire les allusions perpétuelles à des événemens plus récens trahissent à chaque ligne la main d'un auteur tout différent, qu'en comparaison du premier on peut encore à peine regarder comme catholique (100).

Il faut encore porter le même jugement sur quelques autres productions exégétiques, telles qu'un commentaire sur saint Marc, 10 homélies *in diversos* (101), des scholies sur l'Oraison dominicale, sur l'hymne *Benedictus* et sur le *Magnificat*. L'écrit *de singularitate clericorum* est dans le même cas.

Dans les diverses éditions d'Origène, ses *Philocalia* sont cités comme un ouvrage distinct. Mais ce n'est qu'un choix de morceaux tirés des écrits d'Origène par Basile-le-Grand et Grégoire de Nazianze, dans le temps de leur vie solitaire

(100) Huet. Origenian., l. III, c. 2. (Edit. de La Rue, t. IV, p. 223 sq.) — (101) Dupin Biblioth., t. I, p. 207. Ceillier, t. II, p. 697.)

et ascétique. Ce recueil a donc pour nous un grand intérêt, puisqu'il a servi à nous conserver plusieurs passages originaux.

III. *Méthode d'interprétations allégoriques adoptée par Origène.*

Si, dans les commentaires d'Origène sur l'Écriture sainte, la méthode allégorique n'est pas employée exclusivement, elle s'y retrouve du moins plus fréquemment qu'aucune autre, et elle doit être considérée comme une des particularités les plus remarquables de cet écrivain. Long-temps déjà avant Jésus-Christ, des philosophes païens avaient essayé de l'appliquer à l'explication de leurs poètes et de leurs mythes, alors que le réveil de la raison ne permit plus aux hommes de les admettre sans réserve, et qu'ils cherchaient une sagesse cachée sous cette enveloppe. Les Juifs qui habitaient Alexandrie y acquirent la connaissance de la philosophie grecque, à laquelle ils prirent goût, mais furent souvent bien embarrassés quand il fallut faire accorder leurs nouveaux systèmes avec la lettre de l'Ancien Testament, et répondre convenablement aux objections que leur faisaient les païens. Ils se livrèrent, d'après cela, d'autant plus volontiers à l'interprétation allégorique, que, grâce à elle, ils n'étaient pas obligés de renoncer entièrement à leur foi traditionnelle d'une révélation. Aristobule et Philon d'Alexandrie avaient déployé dans cette méthode un talent supérieur. Les Juifs se prêtèrent en conséquence assez facilement à cette manière d'interpréter qu'ils avaient reçue en quelque façon de leurs pères, et qui s'était acclimatée parmi eux, puisque tout le passé d'Israël était pris et considéré comme le type d'un avenir différent. Ce fut ainsi que Philon se forma une herméneutique qui lui fut particulière, et qui s'accorde généralement avec celle d'Origène, sauf quelques

modifications, et elle était construite à peu près sur la base suivante.

Par la Révélation, le véritable homme (νοητος) est mis en relation avec le monde des esprits, et le sien doit apprendre à connaître les choses qui se déploient devant lui. Mais lorsque ce principe spirituel n'a pas encore reçu la vie ni un assez grand développement, l'homme a encore besoin pendant quelque temps des voiles dont se couvrent les vérités les plus élevées. Ces vérités sont enveloppées sous des faits historiques et sous des cérémonies religieuses extérieures, pour devenir ainsi plus palpables aux hommes sensuels. L'histoire n'est rien; elle n'est que l'ombre (σκια), et ce n'est que la plus haute vérité qui a de l'importance; c'est elle qui est la réalité (σωμα). Celui donc qui veut se placer sur le point le plus élevé doit pénétrer dans ce qui est caché. On voit que Philon ne rejetait pas l'histoire comme absolument sans valeur; il ne le pouvait pas: seulement, elle n'était pas à ses yeux l'objet principal; elle n'avait une importance véritable que pour l'homme charnel, encore récalcitrant; elle lui était même indispensable. Mais il y a certains faits qu'il rejette purement et simplement, parce qu'il lui devient impossible de les faire accorder avec sa théosophie, et alors il se persuade que ces faits ne sont rapportés que pour avertir les hommes qu'ils ne doivent pas s'arrêter à l'enveloppe extérieure. Les partisans de cette interprétation avaient même certains principes de conduite (νομους ἀλληγοριας) qui partaient de l'idée que le monde sensible est l'empreinte du monde invisible, et que celui-ci est l'image primitive de l'autre. Les deux se correspondent parfaitement; ce qui est vrai de l'un l'est aussi de l'autre, de sorte que ce qui est dit dans l'Écriture des objets du monde visible se rapporte sur-le-champ à ceux du monde invisible. En conséquence, la philosophie de la religion, pour autant qu'elle

fixe le rapport entre ces deux mondes, a une symbolique qui lui est propre.

Origène pose à ce sujet les trois axiomes suivans :

1° Tout ce qui, dans l'Écriture sainte, est exprimé sous la forme d'un ordre, d'un précepte, d'un témoignage, d'un jugement, etc., doit être pris littéralement, et n'a pas besoin d'allégorie; mais ce qui a la forme d'une loi, comme; par exemple, ce qui regarde les animaux purs et les animaux immondes, les jeûnes, etc., doit être interprété allégoriquement.

2° Ce qui est dit dans l'Écriture sainte de la Jérusalem terrestre, de l'Égypte, de Babylone, se rapporte à des objets célestes du même genre. Les prophètes parlent souvent de la Jérusalem, de la Babylone terrestre, mais c'est toujours la céleste qu'ils veulent dire.

3° Enfin, il faut interpréter allégoriquement tout ce qui offre l'apparence de l'impossible, du contradictoire, du faux, de l'inutile, etc.

Les motifs particuliers qui donnèrent à Origène le goût de l'allégorie doivent se chercher dans la tendance de son profond génie pour les choses mystérieuses, dans le caractère de l'école d'Alexandrie, qui, pour se défendre des interprétations grossières que l'on faisait des livres saints, comme, par exemple, celle des chiliastes, se jetait dans une voie plus idéaliste, et enfin dans la nature toute particulière des attaques que les Juifs, les gentils et les gnostiques dirigeaient contre l'Église chrétienne. Par cette méthode, il se flattait de repousser les sorties, tantôt savantes, tantôt railleuses, des païens, par les armes les mieux appropriées à ce genre de combat, de répondre convenablement à la prétendue science des hérétiques gnostiques, et de convaincre de la vérité du Christianisme les Juifs, à qui une semblable interprétation plaisait particulièrement à cette époque. Du reste, il ne voyait rien dans l'Écriture sainte qui pût le faire renoncer

à son entreprise. La fertilité du sens est précisément, pensait-il, le sublime privilége de l'Écriture, dont plusieurs passages ne peuvent même pas être dignement expliqués, si l'on n'a point recours à l'allégorie. Il avait, d'ailleurs, en sa faveur l'exemple des auteurs du Nouveau Testament eux-mêmes; I. Cor., 10, 11; Gal., 4, 21 sq.; Coloss., 2, 16, 17; Hebr., 8, 5, lui paraissaient être des modèles à imiter, des encouragemens à chercher le sens caché des mots. En examinant des passages dont les termes lui semblaient présenter une contradiction, et en se convainquant de l'impossibilité de les expliquer littéralement, il éprouvait, comme Philon, un désir irrésistible de chercher l'idée plus élevée que ces termes cachaient, et de l'appliquer ensuite à d'autres passages encore. C'est ainsi que, dans l'homélie VII, sur les hérétiques, il dit : « Si nous nous attachons à la lettre, et « si nous interprétons dans le sens des Juifs, j'ai peine à « reconnaître que Dieu ait pu donner de semblables lois; « car il y a des lois humaines, telles que celles des Romains « et des Athéniens, qui sont beaucoup plus sages. Mais, « dans le sens plus élevé *que nous enseigne l'Église*, elles « surpassent toutes les lois humaines, et sont vraiment di- « gnes de Dieu. » Il cherchait donc un sens caché partout où il trouvait quelque chose d'indigne de la majesté de Dieu, de contradictoire ou de désavantageux pour de grands hommes que Dieu avait particulièrement distingués.

C'était par des motifs semblables qu'Origène se croyait en droit de chercher et d'expliquer le sens mystérieux. Mais, de même que les cabalistes, il admet, en général, trois différens sens possibles, savoir : סוד ,דרוש ,פשט; le premier contenait le sens simple et naturel; le second, l'allégorie morale, existant dans la loi, l'histoire et la création; le troisième, enfin, la cabale proprement dite, ou la théologie spéculative des Juifs. La considération des trois principales parties de l'homme, d'après le système de Pla-

ton, lui en offrait des analogies : le sens littéral est le corps ; le sens moral est l'âme ; le sens anagogique et mystique est l'esprit. Le sens moral est celui qui, caché sous les mots, se rapporte à l'éducation morale de l'homme ; mais, pour Origène, comme pour Philon, le vrai sens mystique, sous le rapport de l'histoire juive, est fondé sur la relation du peuple élu de Dieu et de sa constitution, au monde invisible ; lesquels sont l'un à l'autre ce que le modèle est à sa copie, le corps à son ombre, tandis que l'ancienne alliance est à la nouvelle ce que le signe est à la chose, le symbole au contenu, l'extérieur à l'intérieur. Celui qui a pu pénétrer jusqu'à ces profonds rapports a découvert le sens mystique. Il doit être évident pour tout le monde que Philon, de même qu'Origène, est arrivé à l'adoption du sens mystique par le platonisme, d'après lequel les idées éternelles sont les images et formes primitives de l'univers, de sorte que l'État juif, organisé par Dieu, était le modèle d'une nouvelle perfection céleste. La seconde espèce n'est qu'une extension plus grande de la symbolique de la Bible, qui donne souvent une étendue générale et idéale à ce qu'il y a dans l'histoire d'individuel et de compréhensible. Sous ce rapport, le système ne manque pas de vérité, seulement Origène et d'autres poussent trop loin la recherche des allégories.

Du reste, comme nous l'avons déjà observé, il admettait aussi le sens grammatical et historique ; il en maintient l'interprétation avec beaucoup d'adresse, et le pose, en général, comme fondement de son explication allégorique. Seulement, il ne le regarde pas comme le point le plus sublime vers lequel le chrétien instruit doive chercher à s'élever. Il avoue d'ailleurs lui-même qu'il est difficile de trouver le sens allégorique, et que l'on ne peut y parvenir que par une grâce de Dieu toute spéciale.

Quoiqu'il ne nous soit pas possible d'approuver Origène d'une manière absolue, il est néanmoins certain qu'il rendit

de grands services à son siècle. L'Église était obligée, à cette époque, de tenir les yeux fixés sur des tendances de nature très diverse, et Origène sut les ramener à un centre commun. En s'attachant, d'une part, au sens grammatical et historique, il agit utilement sur les gnostiques et contre eux; puisque, pervertissant à leur gré les faits de la révélation chrétienne, ils la changeaient tout entière en une spéculation fantastique. Mais tandis que ceux-là faisaient disparaître tout l'historique de l'Évangile sous un faux idéalisme, il y en avait d'autres qui ne savaient point s'élever au-dessus de l'aride lettre; ceux-ci, dans leur tendance glaciale, reçurent des commentaires d'Origène une impression favorable, dont l'effet continua à se faire sentir long-temps après sa mort, jusqu'à ce que deux systèmes opposés, l'idéalisme et l'interprétation grossièrement matérielle, se perdirent dans l'école d'Antioche et amenèrent une exégèse pleine d'esprit et de vie, élevée sur les vrais principes. Partout, du reste, Origène déploie une profonde connaissance du christianisme, partout il en fait ressortir le caractère particulier; il insiste sur la partie pratique de la religion, à l'égard de laquelle il est très sévère, et sur le perfectionnement de l'homme partant de l'intérieur, au moyen d'une foi qui saisisse l'homme tout entier et se manifeste par toutes ses actions. Cette tendance, ainsi que son opposition à la science hypocrite des hérétiques de son temps, qui énervait les âmes, a pu contribuer à lui faire chercher le sens moral, toutes les fois que le texte ne lui paraissait pas assez clair à cet égard. D'ailleurs il déploie dans son interprétation allégorique une pénétration extraordinaire et l'imagination la plus riche et la plus brillante. Souvent aussi il s'excuse au sujet de son interprétation, et dans ses homélies, il engage ses auditeurs à en chercher une plus satisfaisante; d'autres fois il exprime la crainte qu'elle ne paraisse forcée et se montre prêt à en adopter une meilleure.

IV. *Doctrine d'Origène.*

Celui qui lit les ouvrages d'Origène se sent involontairement poussé par le désir d'imiter Basile-le-Grand et saint Grégoire de Nazianze, de rassembler dans un second recueil tout ce qu'il trouve de beau et d'instructif dans ses écrits, et de réunir ce qu'il dit en divers endroits sur la foi chrétienne; de manière à en former un seul tableau frappant et complet du Christianisme. Mais on ne tarde pas à reconnaître combien cette entreprise serait d'une exécution impossible; car, pendant la vie même de cet auteur, l'esprit de parti s'est emparé de ses ouvrages et s'est prononcé pour ou contre eux, par les motifs les plus diamétralement opposés. Ajoutons à cela qu'Origène n'a pas toujours été d'accord avec lui-même, dans les diverses époques de sa vie; que nous ne possédons plus de lui tous les ouvrages qui lui ont attiré des reproches, tandis que celui qui est intitulé *de Principiis,* et qui renferme les passages les plus répréhensibles, a été tellement défiguré par Rufin, qu'il nous est devenu tout-à-fait inutile sous ce rapport. Aussi ne doit-on pas s'attendre à trouver ici le développement complet de la doctrine de ce Père. En mettant provisoirement de côté ce dernier ouvrage, nous nous bornerons à quelques extraits tirés de ses autres écrits.

Les apologistes chrétiens liront d'abord avec intérêt l'essai d'une démonstration complète de la vérité et de la divinité du Christianisme, que nous rencontrons pour la première fois chez Origène. Celse, dans son ouvrage intitulé *Ce qu'il y a de vrai dans le Christianisme,* s'efforce de rejeter la venue de Jésus-Christ et sa religion dans le cercle obscur des inventions mythologiques, afin de renverser la foi en détruisant le fondement historique sur lequel elle s'appuie. Origène, en réponse, déclare que les Évangélistes méritent une entière croyance. « Il est évident, dit-il, que des hom-

« mes graves qui ne se sont jamais occupés des choses qu'en« seignent la sophistique rusée des Grecs, qui ne cherche qu'à « induire en erreur, ou l'éloquence qui s'exerce devant les « tribunaux, que ces hommes n'ont jamais pu êtres capables « d'inventer (πλάσαι) des faits capables de porter par eux« mêmes à la foi et à une conduite analogue. Je crois aussi « que Jésus-Christ a choisi avec intention, pour répandre sa « doctrine, des hommes chez qui on ne pouvait soupçonner « aucune éloquence séductrice, afin que toute personne ré« fléchie pût être convaincue que l'extrême simplicité et « l'innocence de l'écrivain ont dû nécessairement être sou« tenues par l'assistance divine, qui est plus puissante que « l'éloquence la plus raffinée (102). » A côté de cette absence totale d'éducation littéraire, Origène montre dans les apôtres une sincérité exempte de toute tendance égoïste, grâce à laquelle, en opposition à la prudence calculatrice des hommes, ils ne cherchent point à cacher leur faiblesse et leurs infirmités, et souffrent le martyre et la mort pour attester la vérité de leur témoignage (103). Les fables mythologiques n'ont point commencé ainsi ; leurs auteurs n'ont point prétendu avoir été témoins de leurs récits, bien moins encore les ont-ils attestés par leur sang (104) ! Comment peut-on, après cela, comparer le Christianisme avec la mythologie, puisque dans la partie même où, selon bien des gens, ils paraissent se toucher, ils sont au contraire diamétralement opposés l'un à l'autre ?

La foi due aux Évangiles une fois admise, le Christianisme n'a plus besoin d'une longue démonstration scientifique ; il possède des preuves qui l'élèvent au-dessus de toute science, tant elles sont convaincantes et faciles à saisir. Ces preuves sont les *prophéties*, les *miracles*, l'*excellence de sa doctrine* et *l'histoire de ses progrès*.

---

(102) Contr. Cels., III, 39. Cf. I, 38, 62. — (103) Ibid., II, 15; III, 10. — (104) Ibid., III, 23.

De même que chez tous les Pères qui l'ont précédé, les prophéties forment, chez Origène, la véritable base historique de l'apologétique chrétienne. Le royaume de Jésus-Christ a cet avantage au-dessus de tous les autres royaumes, que son histoire est double ; il a d'abord son histoire *prophétique* qui le précède et l'anticipe en quelque façon auprès des générations passées, puis son histoire *évangélique*, qui se rattache intimement à l'autre et qui la suit (105). C'est là ce qui répond au reproche de nouveauté ; le Christianisme n'a jamais cessé d'exister, quoique sous une forme différente. Les écrits des prophètes sont plus anciens que les commencemens de la civilisation grecque et méritent, quand ce ne serait que pour leur contenu, plus de foi que ceux de tous les auteurs mythologiques. Quant à leur authenticité, elle est incontestable ; un peuple tout entier avec sa constitution, ses espérances et ses destinées, y est attaché et en est garant (106). Cependant Celse cherche à affaiblir le poids de cet argument en comparant les prophètes aux oracles païens. Mais cette apparente ressemblance n'est au fond que le contraste le plus complet. Examinons les oracles. Combien peu ceux qui les rendaient sont-ils dignes d'adoration ! C'est d'abord la Pythie qui, livrée aux plus terribles convulsions de l'esprit, semble une possédée. Quant à leur but, s'il n'est pas absolument de tromper les hommes, il n'a du moins jamais rien de moral, et il ne se rapporte qu'à de vils intérêts, etc. Où trouve-t-on, chez eux, une seule trace d'origine céleste? Voyons au contraire les prophètes de l'Ancien Testament : que leur conduite est pure, que leur langage est mesuré, que leur maintien est digne, avant leur mission et hors d'elle ! Leur seul but est de proclamer la vérité et de glorifier Dieu, et ils sont prêts à ver-

(105) Contr. Cels., III, 28. — (106) Ibid., I, 14, 16-18.

ser leur sang pour l'atteindre (107). Une comparaison entre les oracles et les prophéties ne peut donc servir qu'à faire ressortir leur extrême opposition (108).

Les miracles forment la seconde preuve. Juifs et païens en avouaient à cette époque le fait; car, indépendamment de la véracité des Évangiles, il eût été difficile de les nier, le don des miracles n'étant pas rare chez les chrétiens du temps d'Origène (109). En conséquence, il expose en détail les absurdités et les contradictions dans lesquelles on tombe quand on veut expliquer la propagation de la foi chrétienne par des hommes aussi illettrés, sans admettre chez eux une puissance miraculeuse (110).

Ne pouvant nier les miracles, on les attribua au pouvoir des démons ou bien on les plaça au même rang que les phénomènes de la magie naturelle. Origène remarque, en réponse, que de faux miracles, opérés soit par des démons, soit par des sorciers, supposent déjà l'existence de miracles véritables; on ne peut donc s'appuyer sur les uns sans admettre les autres. Il s'agit seulement de les distinguer. Si le thaumaturge est un homme d'un caractère moralement bon; si avec cela les miracles qu'il fait ont pour unique but la gloire de Dieu et l'amélioration des hommes, cette double circonstance suffit pour indiquer le principe d'où ils proviennent. Or ce principe ne se reconnaît nulle part chez ceux qui se livrent à la magie, mais bien au contraire; tandis que chez Jésus-Christ et les apôtres ces mêmes signes garantissent de la manière la plus forte la vérité de leurs

(107) Contr. Cels., VII, 2-12. — (108) Ibid., III, 48.

(109) Ibid., I, 2, 46. Il rapporte en un autre endroit qu'il suffisait de prononcer le nom de Jésus ou de lire l'Evangile près du lit d'un malade ou d'un possédé pour exercer sur eux un pouvoir miraculeux.

(110) Ibid., VII, 47; I, 46; III, 68.

miracle (111). Le parallèle n'est donc pas exact non plus de ce côté.

En attendant, ces miracles isolés ne sont que des événemens passagers; une fois qu'ils auraient cessé, leur puissance convaincante aurait considérablement diminué pour l'avenir, si leurs effets n'apparaissaient avec une grandeur imposante et n'annonçaient toujours cette force divine qui a produit les miracles eux-mêmes. « Tant de nations civilisées et « non civilisées, attirées vers la nouvelle doctrine, et non « seulement attirées, mais enflammées au point de sacrifier « leur vie pour elle; c'est là ce que Jésus-Christ aurait fait « sans le secours de Dieu! Rendre la santé à un malade n'est « pas possible sans la volonté de Dieu. Ramener seulement « cent personnes de la route du vice à celle de la vertu, qui « pourrait se flatter d'y parvenir sans Dieu? Considérons sé-« rieusement la chose : Si rien d'heureux ne peut arriver à « l'homme sans Dieu, avec combien plus de raison pourrons-« nous soutenir cela de Jésus, quand nous comparons l'état « moral des adorateurs du Christ avec ce qu'ils étaient aupa-« ravant, et quand d'un côté nous observons l'abîme de « vices et de voluptés dans lequel ils étaient enfoncés avant « que, pour me servir de l'expression de Celse, ils se fussent « laissé séduire par la doctrine de Jésus, et que de l'autre nous « voyons combien, depuis qu'ils ont prêté l'oreille à ses paro-« les, ils sont devenus humbles, graves et tellement enflam-« més d'amour pour la chasteté, qu'afin de se consacrer « avec une plus grande pureté au service de Dieu, ils se « privent même des plaisirs autorisés par la loi (112). » C'est par la force divine qui existe dans le christianisme que les hommes ont pu tout d'un coup sortir de la vase du péché pour s'élever à une perfection morale qu'aucun philosophe n'avait même soupçonnée (113). Cette transformation,

(111) Contr. Cels., II, 51, 68; I, 38; III, 23. — (112) Ibid., I, 26. — (113) Ibid., VII, 44-49.

cette régénération est l'œuvre de la même puissance divine qui jadis tira le monde du néant, donna l'organe de la vue à l'aveugle-né et rendit un nouveau souffle de vie au mort déposé dans la tombe.

Rappelons-nous ensuite que cette transformation des esprits n'est pas une fleur épanouie aux doux rayons d'un soleil de paix ; mais qu'au contraire, le monde privé de Dieu employait toutes ses forces, soit comme gouvernement, soit comme puissance spirituelle, pour empêcher les progrès du christianisme et que ses armes ne négligeaient aucun moyen pour l'attaquer. Quel pouvait donc être son triomphe, si ce n'est le triomphe de la sublime puissance divine qui résidait en lui sur toutes les forces réunies de ses ennemis ? « Celui qui compulse avec attention l'histoire se persuadera que Jésus a entrepris et exécuté des choses qui surpassent infiniment la nature humaine. Car, dès le commencement, empereurs, généraux, proconsuls, en un mot, quiconque était revêtu de quelque autorité, chefs, soldats et peuple, mirent tout en usage pour empêcher la propagation de sa parole. Mais la parole de Dieu triompha de tout le monde, car par sa nature rien ne saurait la retenir ; plus puissante que tous ses adversaires, elle soumit la plus grande partie de la Grèce et des peuples barbares et amena plusieurs milliers d'âmes à la religion qu'elle annonçait (114). » Et cela fait voir « que le christianisme repose sur les fondemens les plus raisonnables, ou plutôt qu'il est le produit de la force créatrice de Dieu, c'est-à-dire qu'il a été fondé par Dieu (ἀλλὰ θείας ἐνεργείας τὸ σύν-θημα ἡμῶν ἐστιν· ὥστε τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ εἶναι Θεὸν κ. τ. λ.), qui avait enseigné aux hommes par les prophètes à espérer la venue du Rédempteur. Car autant il est impossible

(114) Contr. Cels., I, 27. Comparez surtout le tableau attrayant, II, 79.

« de l'attaquer par des preuves contraires, quoique les in-
« crédules l'aient souvent essayé, autant d'un autre côté la
« parole de Dieu se confirme comme telle, et il devient évi-
« dent que Jésus est le Fils de Dieu, avant comme après
« l'Incarnation. Mais je veux dire par là que le Verbe sera
« reconnu, par ceux qui regardent de près, digne en tout
« de Dieu, même après l'Incarnation, étant véritablement
« descendu du ciel pour venir à nous, n'ayant pas tiré son
« origine de la puissance humaine, mais de la révélation de
« Dieu, qui, avec sa vaste sagesse et de nombreux miracles,
« fonda d'abord le judaïsme et puis le christianisme (115). »

Le christianisme est donc, aux yeux d'Origène, à tous égards divin. Il dérive de Dieu, et par le Fils incarné de Dieu il pousse des racines dans le cœur de tous les fidèles et les élève vers Dieu. Origène avait même à ce sujet des opinions plus tranchées que son amour pour la philosophie ne le ferait penser. En citant les paroles de saint Matthieu, XI, 27 :
« Personne ne connaît le Père que le Fils et ceux à qui le
« Fils veut le révéler, » il remarque : « Jésus donne claire-
« ment à entendre par là que par une grâce divine qui pé-
« nètre dans les cœurs, non sans la coopération de Dieu,
« mais avec une espèce d'enthousiasme, la connaissance de
« Dieu naît dans la conscience de l'homme, car il va sans
« dire que la connaissance de Dieu surpasse par elle-même
« les limites de la nature humaine (ce qui est la cause des
« nombreuses erreurs que les hommes commettent à l'égard
« de Dieu), mais que par la clémence de Dieu et son amour
« pour les hommes, ainsi que par une grâce miraculeuse de
« Dieu, sa connaissance parvient à ceux qu'il a depuis
« long-temps adoptés dans sa prescience, qui mènent une
« vie digne de cette connaissance et ne défigurent ja-
« mais sa religion, alors même qu'ils seraient conduits à la

(115) Contr. Cels., III, 14.

« mort ou livrés au mépris par ceux qui ne savent pas ce que « c'est que le sentiment religieux et qui aiment à trouver la « religion partout, excepté où elle est (116). » Quelle sublime considération ! le christianisme, tant dans son origine que dans tout son ensemble, paraît à Origène placé sur un terrain plus élevé que celui de l'humanité. Tout en admettant que l'âme raisonnable se dirige vers son Créateur par un penchant naturel, parce qu'elle se trouve dans une sorte de parenté naturelle avec lui (117), il n'hésite pourtant pas à soutenir que sans une grâce médiatrice et prévenante de Dieu, sa connaissance serait non seulement fort douteuse, mais encore pour ainsi dire impossible, par suite de l'insuffisance naturelle de l'homme. Par cette assertion, le christianisme est reconnu comme positif.

Nous pourrions passer dès à présent à la personne du divin Rédempteur; mais pour mieux approfondir la doctrine d'Origène, examinons celle qu'il a professée au sujet de la Trinité, ce qui est d'autant plus important, que c'est précisément sur celle-là qu'il a été le plus souvent attaqué.

On trouve son opinion à cet égard exprimée dans les termes les plus simples dans sa douzième Homélie sur le livre des Nombres XXI, 16, où il voit ce mystère indiqué d'une manière allégorique et mystique par plusieurs puits sortant d'une même source. « Examinons, dit-il, en quel sens on « parle de plusieurs puits et d'une seule source. Je crois que « la connaissance du Père non engendré doit être regardée « comme un puits; mais que, par la connaissance de son « Fils unique, il faut entendre un second puits; car il est « distinct du Père, et le Fils et le Père ne sont pas le même; « et comme troisième puits, il faut, à mon avis, regarder la « connaissance du Saint-Esprit : car lui aussi est distinct du

(116) Contr. Cels., VII, 44. — (117) Ibid., III, 40.

« Père et du Fils (*alius enim est a Patre et Filio*). C'est « donc à la distinction des trois personnes dans le Père, le « Fils et le Saint-Esprit, que se rapporte la diversité des « puits. Mais ces puits ont une source commune, car la sub- « stance et la nature de la Trinité est une (*una enim est « substantia et natura Trinitatis*). » Le principe et la forme sous laquelle ce dogme est présenté sont également irréprochables. Mais les difficultés naissent du moment où Origène exprime l'idée qu'il se faisait des rapports de ces trois personnes entre elles. Là nous trouvons des assertions qui, considérées isolément et sans égard à leur liaison avec l'ensemble du raisonnement, paraissent en effet suspects. Il faut pourtant remarquer en général que, presque toutes les fois que notre auteur a l'occasion de s'expliquer plus particulièrement à ce sujet, il a toujours en vue soit les objections des Gentils, soit les altérations que les gnostiques ou les unitaires faisaient subir à ce dogme, ce qui l'oblige à faire ressortir davantage, tantôt l'unité de la substance divine, tantôt la distinction des personnes. Des expressions qui paraissent étranges au premier aspect, s'expliquent souvent immédiatement par le passage qui suit. C'est ainsi qu'à la vérité il nomme le Père αὐτοθεος, ou bien ὁ Θεος, et le Fils simplement Θεος; mais seulement, ainsi qu'il s'en explique formellement pour éviter toute fausse interprétation, dans ce sens que le Père seul est Dieu par lui-même (*Deus per se*), tandis que le Fils est Dieu par le Père et du Père (*Deus de Deo*), μητοχῃ της ἐκεινου θειοτητος θεόποιουμενος. S'il applique au Père l'expression de saint Jean, XVII, 3, Θεος ἀληθινος, il ne faut pas lui en faire un reproche; il pensait qu'en reconnaissant le Père comme vrai Dieu, la reconnaissance du Fils était nécessairement sous-entendue, puisque le vrai Dieu ne saurait être connu ni imaginé sans son Fils; mais il est absolument faux qu'il ait jamais considéré ce dernier comme un être né dans le temps comme une créature. Il dit même : « Dieu n'a pas commencé par ne pas être Père,

« et n'est pas devenu Père plus tard, comme si par là il eût « été en quelque manière limité, tel que les hommes mor- « tels sont limités, ne pouvant pas être pères dès le premier « moment de leur existence. Si Dieu est toujours parfait, et « si le pouvoir d'être Père ne lui manque pas, pourquoi tarde- « rait-il à l'être, ou pourquoi se priverait-il de cet avantage, et « pourquoi, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne se rendrait-il « pas Père tout de suite? On peut en dire autant du Saint- « Esprit (118). » La notion seule que l'on se fait de Dieu l'o- bligeait donc à penser le Fils de toute éternité, et aussi insé- parable de sa propre substance que l'éclat l'est de la lumière. Si Origène refuse au Fils l'épithète ἀγεννητον pour lui appliquer celui de γεννητος, c'est seulement par rapport à son origine, pour maintenir l'unité de substance (119). Il regarde cet acte comme un acte immédiat de Dieu, et qui est donc comme lui également sans commencement et sans fin. En expliquant le Ps. II, 7. *Ego hodie genui te*, il dit *hodie*, c'est là l'équi- valent de toujours; car pour Dieu, il n'y a ni matin ni soir; mais si je puis m'exprimer ainsi, le temps qui a commencé avant l'origine de toute vie, et qui s'étend dans l'éternité, est pour lui le jour d'aujourd'hui, pendant lequel le Fils a été engendré. On ne trouvera donc point de commencement ni à la génération ni au jour (120). On n'y trouvera pas non plus de fin. « Car aussi long-temps que la lumière engendrera de l'é-

(118) Fragm. Comment. L. I, in Genes. Apol. pro Orig., c. 3.

(119) Ibid. Lux autem æterna quid aliud sentiendum est, quam Deus Pater, qui nunquam fuit, quando lux quidem esset, splendor vero ei non adesset? Nunquam enim lux sine splendore suo intelligi potest. Quodsi verum est, nunquam est, quando Filius non Filius fuit. Erat autem non, sicut de æterna luce diximus, innatus, ne duo lucis principia videamur inducere, sed sicut ingenitæ lucis splendor, ipsam illam lucem initium habens ac fontem, natus quidem ex ipsa, sed non erat quando non erat. — Orig. Comm. in ep. ad Hebr.

(120) Tom. I, in Joan., n. 32.

« clat, le resplendissement de la gloire sera aussi engendré.
« Le Père n'a donc point engendré le Fils, il ne l'a pas « fait sortir de lui par l'acte de la génération, mais il l'en« gendre perpétuellement (121). » Par cette génération perpétuelle, le Fils a attiré à lui la divinité du Père (σπασας της θειοτητος εἰς ἑαυτον) (122), et il réfléchit en lui l'image parfaite du Père. « D'après notre doctrine, l'épithète de « *grand* ne convient pas au Père seulement ; car il a commu« niqué sa grandeur à son Fils unique et premier né avant « toute création, afin qu'étant l'image du Père invisible, il « fût aussi son image par sa grandeur. Car il eût été impos« sible de rendre proportionnelle (συμμετρον), belle et par« faite l'image de Dieu, si cette image n'eût pas aussi repré« senté sa grandeur (123). » Le Fils est donc aussi incommensurable que le Père, et sa divinité est aussi ineffable que la sienne (124) ; et quand Celse reprochait aux chrétiens de l'inconséquence en ce que d'un côté ils se roidissaient opiniâtrément contre le polythéisme, et que de l'autre ils rendaient à Jésus-Christ le même culte qu'à Dieu, Origène put lui répondre : « Si Celse avait compris les mots : Moi et le « Père, nous sommes un ; et ceux-ci : Comme nous, vous et « moi, nous sommes un, il n'aurait pas pu s'imaginer que « nous adorions un second Dieu en même temps que le pre« mier.... Nous honorons le Père de la vérité et le Fils, qui « est la vérité ; ils sont deux quant aux personnes, mais un « quant à l'égalité des sentimens et l'unité de la volonté « (ταυτοτητι του βουληματος) ; de sorte que celui qui voit le Fils « de Dieu, qui est le resplendissement de la gloire et l'ex-

(121) Hom. IX, in Jerem., n. 4. — (122) Tom. II, in Joan., n. 2. — (123) Contr. Cels., VI, 69.

(124) Ibid., V, 48. — Tom. II, n. 27. Il applique ce principe sur l'omniscience sans bornes au Fils qui renferme toute la richesse et la profondeur de la science de son Père.

« pression de la substance de Dieu, voit aussi Dieu en lui, « qui est l'image de Dieu (125). » Dans ce passage le culte du Fils est justifié sans réserve, puisqu'ils sont un par la substance, et le reproche de polythéisme est complétement réfuté.

La même chose convient aussi au Saint-Esprit. Il est éternel comme le Père et le Fils, et comprend la volonté tout entière du Père, en quoi il se distingue des justes, dans lesquels le Père ne s'imprima qu'en partie, tandis qu'en lui il se mire tout entier (126). Pour désigner cette égalité, il appelle les trois personnes divines, trois journées existant éternellement l'une à côté de l'autre, en faveur de ceux qui, par leur grâce, sont devenus enfans de lumière (127).

Plus loin il enseigne que le Saint-Esprit possède la sainteté comme une qualité essentielle et faisant partie de la constitution de sa nature, de même que le Père et le Fils, et qu'il est par conséquent pour la créature raisonnable la source primitive de la sanctification qui se répand de lui sur eux (128). Il procède du Père et du Fils, et se répand,

---

(125) Contr. Cels., VIII, 12. Dans un autre endroit il désigne cette unité par le nom de nombre ἓν pour le distinguer d'une unité purement morale ἓν. T. XIII, n. 36, in Jo. IV, 34. Τουτο το θελειν (του πατρος) ἐν ἑαυτῳ ποιων, ὅπερ ἦν και ἐν τῳ πατρι, ὥστε εἶναι το θελημα του Θεου ἐν τῳ θεληματι του υἱου ἀπαραλλακτον του θεληματος του πατρος, εἰς το εἶναι μηκετι δυο θεληματα, ἀλλα ἓν θελημα κ. τ. λ.

(126) Tom. XIII, n. 36, in Jo. — (127) Tom. XII, n. 20, in Matth.

(128) Hom. XI, n. 8, in Num. Puto ego, quod Spiritus S. ita sanctus sit, ut non sit sanctificatus. Non enim ei extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio, quæ ante non fuerat, sed semper fuit sanctus, nec initium sanctitas ejus accepit. Similique modo de Patre Filioque ntelligendum est. Sola enim Trinitatis substantia est, quæ non extrinsecus accepta sanctificatione, sed sui natura sit sancta. Omnis vero creatura vel dignatione Spiritus S. vel meritorum ratione sanctificata sancta dicetur. — Tom. II, n. 6, in Jo. Οἶμαι δε, το ἅγιον πνευμα την, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην των ἀπο Θεου χαρισματων παρεχειν

comme esprit se communiquant à l'esprit, aux fidèles individuellement sans que, par cette communication, sa substance se divise (129).

Le Saint-Esprit est donc une hypothèse divine spéciale, de la même substance que le Père et le Fils.

Mais il reste encore à éclaircir le reproche que l'on a fait si souvent à Origène d'avoir considéré le Saint-Esprit comme être inférieur au Fils et comme une de ses créatures. Considérant la chose de plus près dans l'explication de saint Jean I, 3, Παντα δι' αὐτου ἐγενετο, etc., il remarque que παντα pris dans le sens le plus étendu, devait comprendre aussi le Saint-Esprit, et qu'alors le Λογος serait plus âgé que le Saint-Esprit. Si l'on voulait restreindre le sens de παντα et en soustraire le Saint-Esprit, il faudrait appeler le Saint-Esprit ἀγεννητον. D'après un troisième système, enfin, qui tiendrait le milieu entre les deux précédens, il se trouverait placé comme un être impersonnel, non distingué du Père et du Fils; mais ce dernier système est, dit-il, prohibé par l'Ecriture; la seconde par la règle de la foi; mais quant à la première explication, il ajoute comme éclaircissement : « Nous « (catholiques), toutefois, dans la conviction qu'il y a trois « personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et dans la

τοις δι' αὐτο και την μετοχην αὐτου χρηματιζουσιν ἁγιοις· της εἰρημενης ὑλης των χαρισματων ἐνεργουμενης μεν ἀπο του Θεου, διακονουμενης δε ἀπο του Χριστου, ὑφεστωσης δε κατα το ἁγιον πνευμα. Ici l'on voit également comment la grâce de la sanctification procède du Père, nous est méritée par le Fils et refusée par le Saint-Esprit, et devient ainsi inhérente à nous.

(129) Contr. Cels., VI, 70. Ἀει γαρ ὁ Θεος μεταδιδωσι τοις δυναμενοις μετεχειν αὐτου, του ἰδιου πνευματος, οὐ κατα ἀποτομην και διαιρεσιν ἐγγινομενου τοις ἀξιοις· οὐ γαρ σωμα το καθ' ἡμας πνευμα. C'est ainsi qu'il répond à l'erreur de ses adversaires, comme si les chrétiens se figuraient dans le Saint-Esprit une âme universelle et impersonnelle, comme les stoïciens,

« conviction qu'il n'y a d'existant par soi-même (ἀγεννητον) que « le Père seul, nous reconnaissons, conformément à l'esprit de « notre religion et de la vérité, que, tandis que tout a été créé « par le Verbe, le Saint-Esprit surpasse tout en dignité, et qu'il « est placé, quant au rang, avant tout ce que le Père a créé par « Jésus-Christ. Et c'est là peut-être la raison pourquoi lui aussi « ne s'appelle pas Fils de Dieu, puisque le Fils unique est seul « par sa nature Fils depuis l'origine, dont il paraît que le « Saint-Esprit a besoin, comme celui qui se sert de sa per- « sonnalité, non seulement pour subsister, mais aussi pour « être sage, intelligent, juste, en un mot tout ce que nous « pouvons nous imaginer en vertu de notre participation aux « susdites qualités de Jésus-Christ (130). » Ce n'est que pour conserver le principe de l'unité et la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, qu'il lui donne l'épithète de γεννητος, comme ne provenant pas de lui-même, mais du Père et du Fils en même temps. L'emploi arien du mot γεννητος lui est tout-à-fait inconnu.

Nous avons cru nécessaire d'expliquer ceci succinctement, afin de démontrer jusqu'à un certain point qu'Origène regardait véritablement le Christianisme comme une pro-

(130) Tom. II, n. 6, in Jo. Ἡμεις μεντοιγε τρεις ὑποστασεις πειθομενοι τυγχανειν, και τον πατερα, και τον υἱον και το ἁγιον πνευμα, και ἀγεννητον μηδεν ἑτερον του πατρος εἰναι πιστευοντες, ὡς εὐσεβεστερον και ἀληθες προσιεμεθα το· παντων δια του Λογου γενομενων το ἁγιον πνευμα παντων εἰναι τιμιωτερον καὶ ταξει παντων των ὑπο του πατρος δια Χριστου γεγενημενων· και ταχα αὑτη ἐστιν ἡ αἰτια του μη και αὐτο υἱον χρηματιζειν του Θεου, μονου του μονογενους φύσει υἱου ἀρχηθεν τυγχανοντος, οὐ χρῄζειν ἐοικε το ἁγιον πνευμα διακονουντος αὐτου τῃ ὑποστασει, οὐ μονον εἰς το εἰναι, ἀλλα και σοφον εἰναι και λογικον και δικαιον και παν ὁτιποτοιουν χρη αὐτο νοειν τυγχανειν κατα μετοχην των προειρημενων ἡμιν Χριστου ἐπινοιων, à cause de ce χρηζειν et διακονειν, il dit bientôt après en parlant du Saint-Esprit, ἐν των παντων τυγχανει ὑποδεεστερον του δι' οὑ ἐγενετο νοουμενον.

duction parfaite et divine depuis son origine jusqu'à son entier développement. Cela rendra beaucoup plus compréhensible ce qu'il dit de l'Incarnation. « Le Verbe de Dieu, qui « est en ceux qui l'ont cherché ou qui l'ont accueilli après sa « venue, est en état de montrer et de dévoiler le Père qui, « avant sa venue, n'avait pas été vu. Car quel autre pouvait « racheter l'âme de l'homme et la conduire au Dieu élevé « au-dessus de toutes choses, si ce n'est le Verbe seul de « Dieu? Ce Verbe, qui était au commencement avec Dieu, « s'est fait chair par amour pour ceux qui étaient tenus « abaissés dans la chair et étaient devenus *comme* de la « chair, afin de pouvoir être compris par ceux qui ne pou- « vaient pas le voir, en tant qu'il était Verbe, avec Dieu et « Dieu. Il parle donc corporellement, il enseigne comme un « homme chargé de chair, et appelle à lui ceux qui sont « chair, afin qu'ils se laissent d'abord assimiler au Verbe « fait chair, et qu'ils soient amenés ensuite à la contempla- « tion de ce qu'il était lui-même avant d'être fait chair, afin « qu'ils soient ennoblis, et que, sortant de cet état passager « de développement convenable à la chair, ils puissent enfin « s'écrier : Jadis nous avons connu Jésus-Christ selon la « chair, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi (131) ! »

Le but de l'Incarnation divine est exprimé dans ce passage, sinon complétement, du moins avec beaucoup de vérité, de profondeur et d'attrait. Nous voici donc arrivé au point d'examiner avec plus de précision la manière dont l'Incarnation s'est accomplie. Origène distingue dans la seule personne du Rédempteur, deux natures, la divine et l'humaine. La Divinité, dit-il, n'a subi aucun changement par l'Incarnation ; elle n'est point sortie de la *vision béatifique*, pour entrer dans un espace borné, et ne s'est pas placée dans un état de souffrance humaine par son union avec la nature

(131) Contr. Cels., VI, 68.

de l'homme ; elle est restée complétement immuable (ἄτρεπτος) (132). Mais l'autre, la nature humaine, est aussi complétement dans le Rédempteur, *corps et âme*. Quant à l'âme de Jésus, Origène paraît être tombé dans une erreur dont il n'a jamais pu se défaire entièrement, savoir qu'elle préexistait avec les âmes des autres hommes, mais pourtant que dès le commencement (soit par l'usage du libre arbitre, soit par la grâce, c'est ce qu'il n'explique pas bien clairement), elle s'était unie de la manière la plus intime avec le Verbe, ce qui lui avait enlevé toute possibilité de péché (133). Pour ce qui regarde le corps, il n'avait pas d'opinion particulière ; mais quant à l'union des deux, il dit : « Il faut que nos adversaires sachent que celui qui, d'après notre opinion et notre « conviction, est Dieu et Fils de Dieu depuis le commencement, que le Verbe absolu est la sagesse même, la vérité « même, et que son corps mortel et son âme humaine ont « acquis par là la plus parfaite grandeur et élévation ; que « leur union avec lui n'est pas seulement extérieure, mais que « par cette union et ce mélange (ἀνάκρασις) avec lui, placés « dans l'union de la divinité, ils se sont fondus en Dieu (134). » — « De sorte que le Verbe divin et l'âme humaine ne « doivent plus être considérés comme deux, mais comme un « seul (135). » L'union hypostatique des deux natures est enseignée dans ce passage de la manière la plus positive, et pourtant sans la confusion que le mot ἀνακρασις pouvait faire supposer. L'une et l'autre conservent leurs propriétés respectives ; le corps et l'âme sont seuls exposés aux impressions de la souffrance (136), mais à la résurrection ils chan-

(132) Contr. Cels., IV, 5. — (133) Ibid., IV, 18. Cf. I, 32, 33. De princip. L. II, c. 6, § 3. — (134) Ibid., III, 41.

(135) Ibid., VI, 47. L'Écriture démontre, dit-il : Δυο τῃ ἑαυτων φυσει τυγχανοντα, εἰς ἐν ἀλληλοις λελογισμενα και ὀντα. It., c. 48.

(136) Ibid., II, 9. Προς ταυτα φησομεν, ὁτι οὐδ' ἡμεις ὑπολαμβανομεν, το βλεπομενον τοτε και αἰσθητον Ἰησου σωμα εἰναι Θεον · και τι

gent tous deux d'état, et chacun se transfigure de la manière qui lui convient et qui avait été déjà annoncée sur la montagne sainte (137).

Nous devrions passer maintenant à l'examen de la doctrine d'Origène sur la création, c'est-à-dire sur le monde spirituel, doctrine où le faux se mêle au vrai; mais nous y renonçons pour le moment, afin de nous occuper d'un point plus important pour nous, de l'homme.

Afin de mettre, à ce qu'il croyait, plus d'accord dans les dogmes du Christianisme, et les rendre plus convaincans aux yeux de la raison, Origène s'est permis, à l'appui de son système, diverses suppositions qui, considérées de près, deviennent plus dangereuses qu'utiles. Il n'indique rien de certain sur l'origine du monde, soit visible soit invisible, ni sur l'époque où il a commencé. En attendant, comme son esprit ne pouvait pas admettre l'idée que Dieu pût jamais conserver en lui sa puissance créatrice, sans la montrer au dehors, il ne croyait pas pouvoir admettre non plus que le monde actuel fût le premier, de sorte qu'il en reconnaissait plusieurs qui avaient précédé celui-ci, et dont la suite remontait par cette même raison à une époque indéfinie. Dieu

---

λεγω το σωμα; ἀλλ' οὐδε την ψυχην, περι ἡς λελεκται το· « περιλυπος ἐστιν ἡ ψυχη μου ἑως θανατου »..... ταυτα δε φαμεν, οὐ χωριζοντες τον υἱον του Θεου ἀπο του Ἰησου· ἑν γαρ μαλιστα μετα την οἰκονομιαν γεγενηται προς τον Λογον του Θεου ἡ ψυχη και το σωμα Ἰησου. Cf. III, 25. Ce serait une accusation absurde et sans aucun fondement que de soutenir avec Mosheim que dans le système d'Origène l'union hypostatique des deux natures ne peut pas tenir de place. Lumper. hist. P. X, p. 286 sq. Voyez ce qu'il dit sur l'Homme-Dieu souffrant : Vide ergo, si et ad hoc possumus occurrere hoc modo, quia Christus peccatum quidem non fecit, peccatum tamen pro nobis factus est : Dum qui erat in forma Dei, in forma servi esse dignatur : dum qui immortalis est, moritur, et impassibilis patitur, et invisibilis videtur, etc. Hom. III, n. 1, in Levit.

(137) Contr. Cels., IV, 16.

enseignait-il, avait créé dès le commencement tous les esprits intelligens à la fois. Ceux-ci avaient péché à une époque de leur existence plus reculée que le temps actuel de leur vie, et avaient été en conséquence rabaissés à un degré plus ou moins bas dans l'échelle des êtres, en proportion de la gravité de leur faute; quelques unes avaient été transplantées dans le corps des hommes (138). De là les différens ordres d'esprits célestes; de là, les différences frappantes qu'offrent les hommes sous les rapports moraux et physiques, tandis que, dans l'origine, il régnait entre eux une égalité parfaite dont le point central d'union était Dieu (139). C'est par de semblables hypothèses qu'il croyait pouvoir expliquer la concupiscence qui naît avec l'homme, les peines qui en sont le châtiment, et plusieurs autres phénomènes, et nous avons tout lieu de croire qu'il ne put jamais se débarrasser totalement de ce système qu'il s'était formé dans sa jeunesse (140); toutefois, parvenu à un âge plus mûr, il le modifia considérablement, surtout en ce qu'il substitua aux péchés individuels, commis avant l'entrée des âmes dans les corps, le dogme chrétien du péché originel, reçu du Père commun des hommes. Par là, son idée du rapport de l'âme avec le corps se trouva de même naturellement changé, et le reste de l'exposition de la doctrine chrétienne de la Rédemption fut ramené à une direction plus convenable.

Le caractère dominant de son esprit l'obligeait par lui-

(138) Tom. II, n. 25, in Jo. cf. De princip. III, c. 1, 3.

(139) Dans le tom. II, n. 25, 26; tom. XIII, n. 43; tom. XX, n. 7, il admet la préexistence des âmes, identifiant celles des justes, comme, par exemple, celle de saint Jean-Baptiste avec les anges. Mais pendant que les justes étaient envoyés du ciel par Dieu, d'autres avaient pris des corps sans ou contre la volonté de Dieu et avaient péché. T. XX, n. 17.

(140) Contr. Cels., I, 32, 33.

même à faire surtout ressortir cette doctrine. Aucun homme, dit-il, qui entre dans ce monde, n'est exempt du péché. « Toute âme née dans la chair est souillée d'injustice et de « péché (141). »

C'est là encore, ajoute-t-il, la cause pour laquelle, d'après l'ordonnance apostolique, on accorde aussi le baptême aux nouveau-nés pour la rémission de leurs péchés. Mais le péché dans lequel l'homme est né, n'est point un péché personnel; il ne lui devient propre qu'en vertu de sa descendance corporelle. La seule exception à cet égard est l'Homme-Dieu, et cela parce qu'il n'a point été engendré dans le sein de la Vierge immaculée par la voie naturelle, mais par la puissance de Dieu (142). Afin d'ôter tout prétexte de croire que, par le péché qui est remis dans le baptême, il entende un péché commis avant ce corps, hors de lui ou dans un autre, il dit par les paroles les plus claires, que ce péché est celui de notre premier père Adam (143), et aucun autre (144). C'est

(141) Hom. VIII, n. 3, in Levit. Quæcumque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur... Addi his etiam illud potest, ut requiratur, quid causæ sit, cum baptisma ecclesiæ pro remissione peccatorum detur, secundum ecclesiæ observantiam etiam parvulis baptismum dari: cum utique si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur. — Contr. Cels., VII, 50.

(142) Hom. XII, n. 4, in Levit. Hoc ipso ergo, quod in vulva matris est positus, et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit, in patre et in matre contaminatus dici potest..... Solus vero Jesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est in matre non pollutus; ingressus est enim corpus incontaminatum, etc.

(143) Com. in Cant. L. III, Opp. T. III, p. 83. Cervus quoque amicitiarum quis alius videbitur, nisi ille, qui peremit serpentem illum, qui seduxerat Evam et eloquii sui flatibus peccati in eam venena diffundens, omnem posteritatis sobolem contagio prævaricationis infe-

là aussi le seul sens qu'il faille donner à sa phrase, quand il dit qu'Adam représente à lui seul tout le genre humain qui, frappé de malédiction, fut chassé du paradis en sa personne (145). Il y aurait donc à la fois de la partialité et de l'erreur à prétendre qu'Origène, abandonnant le dogme catholique du péché originel, ne considérait Adam que comme l'image du genre humain, c'est-à-dire de toutes les âmes tombées, sans admettre une liaison de causalité entre son péché et notre peccabilité (146), quoique nous ne voulions pas nier qu'il n'y ait dans son système bien des choses incertaines, obscures, et nous pouvons même ajouter inconséquentes (147). La cause de cette particularité se trouve dans son humilité qui ne lui permettait pas de sacrifier à la conséquence de son système philosophique, un dogme clairement exprimé par l'Église.

---

cerat, et venit solvere inimicitias in carne sua, quas inter Deum et hominem noxius mediator effecerat?

(144) Com. in ep. ad Rom. L. V, n. 9. Pro hoc et ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare: sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinæ sordes peccati, quæ per aquam et Spiritum ablui deberent; propter quas etiam corpus ipsum corpus peccati nominatur, non (ut putant aliqui eorum qui animarum transmigrationem in varia corpora introducunt) pro his, quæ in alio corpore posita anima deliquerit, sed pro hoc ipso, quod in corpore peccati, et corpore mortis et humilitatis effecta sit. Cf. Ibid., l. V, n. 1-5, p. 550-557.

(145) Contr. Cels. VII, 50, cf. IV, 40, et in ep. ad Rom. L. V, n. 4.

(146) Voyez Néandre, Hist. ecclés., t. I, part. 3, p. 1057. Il est vrai que le péché originel ne peut guère se concilier avec la préexistence des âmes; mais ses assertions existent, nous ne pouvons pas le rendre plus conséquent qu'il ne l'est.

(147) In ep. ad Rom. L. V, n. 4. C'est encore ainsi que sa distinction entre *sordes* et *peccatum* n'est pas juste. Hom. XIV, in Luc. Cf. Hom. XIX.

C'est aussi d'après ces prémisses qu'il devait apprécier la valeur du corps, habitation d'une âme raisonnable qui, sanctifiée par l'introduction du Verbe, partage la destination morale de l'âme et qui, grâce à elle, parviendra un jour à un état de spiritualité (148). Il enseigne ensuite que c'est l'âme et non le corps qui a été empreinte de l'image de Dieu (149); par la communication du Verbe, elle est intelligente, et, par le libre arbitre, elle est capable de choisir librement ce qui est bon et saint (150). Par suite de cette empreinte qui est de l'essence de la nature humaine et dont le fondement étant indestructible, même après la chute du péché, a continué à subsister dans l'homme, quoique dans un état de grande détérioration (151), un rapport a été établi entre Dieu et l'homme (152), rapport qui n'a pas permis que ces notions du bien, du juste et de leurs opposés, s'effaçassent complètement en lui (153). De là, le phénomène de tant d'âmes qui, aussitôt qu'elles eurent reconnu en Jésus-Christ, leur Seigneur et créateur, et dans son humanité l'image pure et sans tache de l'homme primitif, repoussèrent sur-le-champ leurs idoles et accoururent à lui pleines de joie et d'amour (154). En conséquence, quelque grand,

---

(148) Contr. Cels., IV, 26; VIII, 50. — (149) Ibid., VIII, 49. — (150) Ibid., IV, 3. De Orat., c. 29, t. IV, p. 261.

(151) Contr. Cels., IV, 25. — In Cant. cantic., l. IV, dit-il sur II, 13. Non sine causa puto, quod non dixerit : odorem dederunt (vites), sed — odorem suum : ut ostenderet, inesse unicuique animæ vim possibilitatis et arbitrii libertatem, qua possit agere omne quod bonum est. Sed quia hoc naturæ bonum prævaricationis occasione decerptum, vel ad ignominiam vel lasciviam fuerat inflexum, ubi per gratiam reparatur, et per doctrinam Verbi Dei restituitur, odorem reddit sine dubio illum, quem primus conditor Deus indiderat, sed peccati culpa subtraxerat.

(152) Exhort. ad Martyr., c. 47. — (153) Contr. Cels., VIII, 52.

(154) Ibid., III, 40. Καὶ εὐθέως ὥσπερ συγγενὲς ἐπιγνοῦσα ἡ λογικὴ

quelque vaste que soit le mal que le péché originel a causé à la nature humaine, tant par lui-même que par ses résultats ; ce mal, dit Origène, n'est pas au-dessus de la puissance de Dieu et la régénération de l'homme déchu n'est pas impossible (155). Si, d'après cela, pour l'homme ainsi fait, la véritable connaissance de Dieu ne saurait être obtenue, sans une grâce prévenante d'en haut (156), si la force lui manque pour faire quelque chose de vraiment bien (157), si, sans une grâce particulière, il n'est pas même en état de croire (158), toute action personnelle dans l'œuvre du salut ne lui est pourtant pas refusée, dès qu'il a attiré à lui les forces divines qui découlent de Jésus-Christ vers lui dans la régénération spirituelle et qu'il a obtenu l'union avec Dieu. Ceci nous amène à examiner les opinions d'Origène sur la rédemption.

On a fait assez souvent à Origène le reproche de n'avoir reconnu ni l'union personnelle du Verbe avec la nature humaine, ni la Passion ou les mérites représentatifs de Jésus-Christ. Mais il n'en est rien. Dans tous ses écrits on voit reparaître sans cesse la doctrine d'après laquelle Jésus-Christ a pris volontairement la nature humaine, et cela pour nous procurer le salut par sa mort (159). Il y est dit nettement que Jésus-Christ a pris les péchés du monde sur lui, qu'il en a souffert la peine à notre place et qu'il les a effacés par son sang. Origène

---

ψυχη, ἀποῤῥιπτει μεν ἁ τεως ἐδοξαζεν εἰναι θεους, φιλτρον δ' ἀναλαμβανει φυσικον το προς τον κτισαντα, και δια το προς ἐκεινον φιλτρον ὑπεραποδεχεται και τον ταυτα πρωτον πασι τοις ἐθνεσι παραστησαντα δι' ὡν κατεσκευασε μαθητων κ. τ. λ.

(155) Contr. Cels., III, 69. Soutenir le contraire lui parut un blasphème. — (156) Ibid., VII, 42 ; VI, 78 ; tom. XX, n. 18, in Jo.— (157) Hom. VIII, n. 1, in Jerem. It. Hom. V, n. 6.—(158) Tom. XX, n. 26, in Jo. — Tom. XII, n. 40, in Matth. — (159) Contr. Cels., II, 23.

compare à ce sacrifice ceux que quelques grands hommes ont faits à leur peuple et termine ainsi : « Mais ce qui ne se « lit et ne saurait se lire nulle part, c'est qu'il y ait eu quel- « qu'un qui ait pris sur lui la réconciliation pour le monde « entier, afin que le monde entier fût purifié, tandis qu'il « aurait été perdu si cette personne n'eût pas consenti à « souffrir la mort pour lui ; car Jésus seul a pu prendre sur « lui le poids du péché de tous, sans Dieu, en prenant sa croix « et la portant avec un grand courage... Il a vraiment pris « nos péchés sur lui et a été maltraité pour nos méfaits, et la « peine que nous méritions lui a été imposée à lui, afin que « nous pussions nous corriger et gagner la paix (160). » Il soutient même que la véritable cause et le grand but de l'Incarnation a été précisément, par sa mort volontaire, de relever l'homme de la peine qu'il avait encourue par la désobéissance d'Adam (161). Ainsi, quand il dit que l'âme de Jésus-Christ a été abandonnée à Satan, comme notre ran-

---

(160) Tom. XVIII, 14..... μονου Ἰησου το παντων της ἁμαρτιας φορτιον ἐν τῷ ὑπερ των ὁλων χωρις Θεου σταυρῷ ἀναλαβειν εἰς ἑαυτον και βαστασαι τῇ μεγαλῃ αὐτου ἰσχυι δεδυνημενου..... και οὑτος γε τας ἁμαρτιας ἡμων ἐλαβε και μεμαλακισται δια τας ἀνομιας ἡμων, και ἡ ὀφειλομενη ἡμιν εἰς το παιδευθηναι και εἰρηνην ἀναλαβειν κολασις ἐπ' αὐτον γεγενηται. — De même : Explanat. in ep. ad Rom. L. III, n. 8. Cum superius dixisset Apostolus, quod pro omni genere humano redemptionem semetipsum dedisset, ut eos, qui in peccatorum captivitate tenebantur, redimeret, dum sine Deo mortem gustat (Hebr. II, 9) ; nunc addit aliquid sublimius et dicit : quia proposuit eum Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius : quo scilicet per hostiam corporis sui propitium faceret hominibus Deum et per hoc ostenderet justitiam suam, dum eis remitteret præcedentia delicta Le χαρις Θεου et le sine Deo signifient que c'est la nature humaine et non la nature divine qui a souffert. Cf. Ibid. L. III, n. 8, p. 515. Mais la preuve qu'il ne niait pas la passion de l'Homme-Dieu se voit, cf. Hom. III, n. 1, in Levit.

(161) Tom. I, n. 22, in Jo.

çon, afin de nous racheter tous de sa prison, puisqu'il était le Seigneur de tous ceux que le péché avait fait tomber en sa puissance, il ne faut pas entendre par là une transaction tout extérieure avec cet ennemi. Il dit cela pour se distinguer des hérétiques, dont les uns prétendaient que la divinité avait souffert, tandis que les autres bornaient là souffrance au corps (162).

Ainsi l'obéissance et les mérites de Jésus-Christ sont les fondemens de notre justification. Mais, ajoute Origène plus loin, cette justification s'applique subjectivement par la foi. En expliquant saint Jean, I, 29, il remarque : « C'est « parce qu'il est la victime qu'il devient notre réconciliation « par l'effusion de son sang, c'est-à-dire qu'il accorde la « rémission des péchés commis précédemment, rémission « que chaque fidèle s'approprie par la foi. Car s'il n'avait « pas accordé à tout le monde la rémission des péchés « passés, la réconciliation eût paru incomplète (163). » Cette foi par laquelle la réconciliation objective se change en subjective et la rémission des péchés est accordée, n'est pas regardée par lui comme une simple croyance, mais comme l'adoption indubitable de toute la révélation chrétienne, y compris le dogme de la réconciliation en Jésus-Christ (164). Car cette même foi qui nous représente Jésus-Christ comme Rédempteur, nous montre aussi comme des pécheurs qui ont besoin d'être rachetés; car le pouvoir nous manque de devenir justes nous-mêmes (sans Jésus-Christ), par nos propres œuvres et mérites. « L'apôtre dit (Rom. III, 27), que la justi- « fication par la foi seule suffit, de sorte que celui qui ne « fait que croire est justifié, quand même aucune œuvre « n'aurait été accomplie par lui (165). » Comme exemple de

(162) Tom. XVI, n. 8, in Matth. Cf. Expos. in ep. ad Rom. L. III, n. 8. — (163) In ep. ad Rom. L. III, n. 8. — (164) In ep. ad Rom. L. III, n. 11, in Rom., III, 31.

(165) Ibid., n. 9. Dicit (Apostolus), solius fidei sufficere justifica-

personnes qui ont été justifiées par la foi, sans œuvre préalable, il cite le bon larron sur la croix (Saint Luc, XXIII, 42) et la pécheresse pénitente (Saint Luc, VII, 50). Il ne conclut pourtant pas par là. Afin que l'on ne puisse pas penser que cette foi soit une simple confiance de l'homme dans les mérites étrangers de Jésus-Christ; que l'obligation indispensable de mener une vie morale se développant de cette foi, ne lui est pas en même temps imposée, et qu'il est possible de se la figurer sans les œuvres de justice qui doivent la féconder, il s'explique ainsi lui-même : « Mais il se pourrait qu'un homme « entendant dire cela se relâchât de sa sévérité de mœurs, « et se livrât à la négligence dans les bonnes œuvres, si la foi « suffisait seule à la justification. A celui-là, nous dirons que « si quelqu'un se conduit mal après avoir été justifié, c'est « que sans doute il aura rejeté loin de lui la grâce de la jus- « tification. Car on n'obtient pas la rémission des péchés « afin de croire que l'on a reçu par là le droit de pécher de « nouveau. La rémission ne se rapporte pas aux péchés à « venir, mais aux péchés passés. D'après cela l'homme est « justifié par la foi, en ce sens que les œuvres de la loi ne « contribuent en rien à la justification. Mais où la foi « n'existe pas, pour justifier le fidèle, là les œuvres de « la loi, quand même on les accomplirait, n'étant point « édifiées sur les fondemens de la foi, ne justifieraient pas, « bien qu'elles paraissent bonnes, parce qu'il leur manque « la foi qui est le sceau de ceux qui sont justifiés par « Dieu (166). » Origène veut dire par là que si l'on refuse aux œuvres de la loi leur puissance justifiante, c'est à cause de leur principe fondamental qui, impie en lui-même, n'est remplacé par un principe divin que par suite de la foi.

---

tionem, ita ut credens quis tantummodo justificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum.

(166) In ep. ad Rom. L. III, n. 9.

C'est pourquoi la foi justifiante n'exclut pas absolument ces œuvres, mais les renferme au contraire et les fait siennes. La foi justifiante n'est donc point une indulgence plénière, qu'il suffit de se rappeler sans cesse et de rafraîchir, toutes les fois que la conscience se trouve chargée ; mais elle exige plutôt une vie sainte et sans tache, sans laquelle elle est nulle et sans valeur : « Ne croyez donc pas que quand un homme possède une foi telle qu'elle le justifie et l'honore devant Dieu, « il puisse y joindre en même temps l'injustice ! Car la foi « n'a rien de commun avec l'incrédulité, ni la justice avec « l'injustice, comme la lumière n'a aucune affinité avec les « ténèbres (167). » Ainsi donc, tel est évidemment le sens de ces paroles, une foi justifiante ne peut exister qu'avec une rectitude parfaite de la volonté, dont la foi est le *commencement*, la *racine* du développement et du progrès subséquent, tandis que la vertu forme le *fondement* de tout l'édifice. Il dit : « Le commencement de la justification par « Dieu, est la grâce qui met sa confiance dans celui qui justifie. Et cette foi étant justifiée, pénètre dans le plus pro- « fond de l'âme, et y devient comme une *racine* qui reçoit « la pluie ; en sorte que quand elle est fructifiée par la loi « de Dieu, elle produit les branches auxquelles s'attachent « les fruits des bonnes œuvres. La racine de la justice ne

(167) In ep. ad Rom. L. IV, n. 1. Ailleurs plus positivement encore : Neque enim possibile est, ut habenti in se aliquid injustitiæ possit justitia reputari, etiamsi credat in eum, qui suscitavit Dominum Jesum a mortuis... Ita ergo et credentibus quidem Christo, nec tamen deponentibus veterem hominem cum actibus suis injustis, fides reputari non potest ad justitiam... Si enim propter peccata nostra traditum eum credimus, quomodo non alienum nobis et inimicum ducitur omne peccatum, pro quo redemptor noster traditus memoratur in mortem ?..... Si enim hoc credo, quomodo illud amo, pro quo ille pertulit mortem ? Si hoc credo, quod ille ad justificationem meam surrexit, quomodo mihi in justitia placet ? Ibid., IV, n. 7.

« provient donc pas des œuvres; mais c'est de la racine « de la justice que naissent les fruits des bonnes œuvres.: « c'est-à-dire de cette racine de justice de laquelle Dieu « accepte la justice sans œuvre. » Puis il ajoute sur-le-champ, comme éclaircissement : la justification renferme en même temps en elle la rémission des péchés et la sanctification; on ne peut les séparer qu'en supposant que cette dernière suit l'autre et en admettant divers degrés de sanctification, depuis la simple horreur du péché jusqu'à ce point élevé de la charité, où le péché est complètement déraciné et où Dieu n'en impute plus, non qu'il les ignore ou les couvre, mais parce qu'il n'en existe plus (168). Il est incontestable qu'Origène avait pénétré jusque dans la substance de ce que saint Paul appelle πίστις.

Le développement de la doctrine d'Origène sur la justification que l'on vient de lire, se confirmera et s'éclaircira plus tard de diverses manières. On a vu qu'il la regardait à la fois comme la rémission des péchés et comme une sanctification. Si après cela nous nous rappelons qu'il refuse la puissance justifiante aux œuvres de la loi, faites avant que l'homme soit parvenu à la foi, précisément parce qu'elles manquent de l'élément divin, il est naturel d'en conclure que les bonnes œuvres faites après et par la foi, doivent avoir une valeur

(168) In ep. ad Rom L. IV, n. 1..... Et vide si forte potest iste ordo in anima una eademque intelligi, ut quia initium est conversionis animæ, mala derelinquere, pro hoc iniquitatum remissionem mereatur accipere; cum autem cœperit, bona facere, velut singula quæque, quæ præcesserant mala, bonis recentibus obtegens et abundantiorem numerum bonorum introducens, quam prius fuerat malorum, tegere peccata dicatur; ubi vero jam ad perfectum venerit, ita ut omnis de ea malitiæ radix penitus amputetur, eo usque, ut nullum in ea vestigium possit inveniri nequitiæ, ibi jam summa perfectæ beatitudinis promittatur, cum nullum possit Dominus imputare peccatum.

plus grande et la puissance justifiante. Il en est effectivement ainsi. Issues de la foi ainsi comprise, elles participent à sa nature divine; elles sont divines elles-mêmes et agréables à Dieu. Il donne à la foi qui se montre active en elles le nom de foi parfaite (*fides perfecta*) (169). Voici comment il se la représente: La foi est le moment où, entre l'homme et Dieu, s'ouvre un rapport réciproque et dynamique, dans lequel d'une part l'homme s'offre et se livre à Dieu; et de l'autre, Dieu par la participation de sa substance, comme une source vive de grâce, éveille et féconde les forces naturelles du fidèle et les rend actives pour le bien. Ainsi, les œuvres du juste ont simultanément deux auteurs: l'un naturel et humain, l'autre surnaturel et divin; mais ce n'est que le dernier qui leur imprime le sceau de la divinité et qui les ennoblit jusqu'à leur communiquer un mérite qu'elles n'auraient pas sans cela. « Il en est à cet égard, dit « Origène, comme dans la nature matérielle. De même « qu'il ne suffit pas de labourer un champ pour lui faire pro- « duire une abondante récolte et qu'il faut pour cela le « secours de l'atmosphère, ou pour mieux dire de celui qui « dirige à son gré les saisons, mais qu'aussi les saisons et le « Seigneur de la Providence ne font pas naître les fruits sur « un sol qui n'a point été labouré, ce qui n'est arrivé qu'une « seule fois (Gen., I, 11); de même les forces divines n'a- « chèvent point une guérison, sans la foi de celui qu'il « s'agit de guérir, ni la foi seule, de quelque manière qu'elle « soit constituée, sans la force de Dieu. Il en est encore de « même dans la morale. Quelque parfait que l'on puisse être « dans la justice et dans toute autre vertu, à la manière « des hommes, si la justice de Dieu manque, ces vertus ne « sont comptées pour rien (170). »

(169) In ep. ad Rom. L. IV, n. 1, p. 522 sq. — (170) Tom. X, n. 19, in Matth.

Cette dernière expression d'après laquelle la justice de Dieu doit devenir notre propre justice, exige encore quelques éclaircissemens. Il va nous les donner lui-même. En expliquant le passage, Rom. V, 5, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*, il dit : La charité de Dieu doit être prise ici subjectivement dans ce sens, que la charité propre (substantielle) de Dieu envers nous, est versée dans nos cœurs par le Saint-Esprit, de telle façon que nous aimons Dieu du même amour dont il nous aime. « Quand l'apôtre parle d'un esprit de « charité et d'un fils de la charité, et quand il dit que Dieu « est la charité, il est évident qu'il faut regarder le Fils et « le Saint-Esprit comme provenant de la même source de « divinité paternelle ; tandis que, de sa surabondance, une « partie de cette charité a encore été versée dans le cœur « des saints, pour qu'ils participassent à la nature divine, ainsi « que l'apôtre saint Pierre nous l'enseigne....., afin que par « ce don, dans la plénitude de la charité que le Saint-Esprit « nous a procurée, nous fussions mis en union avec Dieu « et en communauté avec la nature divine (saint Jean, « XVII, 21) (172). » Par suite de la communication de la

(171) In ep. ad Rom. L. IV, n. 9. Quodsi Spiritus charitatis, et Filius charitatis, et Deus charitas invenitur, certum est, quod ex uno paternæ Deitatis fonte et Filius intelligendus est et Spiritus S., ex cujus abundantia etiam Sanctorum cordibus ad participationem capiendam divinæ naturæ sicut Petrus apostolus edocuit, abundantia charitatis infunditur, ut per istud S. Spiritus donum compleatur ille sermo, quem Dominus dicit : Sicut tu Pater in me, et ego in te, et isti in nobis unum sint — : divinæ scilicet naturæ participes effecti in abundantia charitatis per Spiritum S. ministratæ. Ce passage éclaircit aussi ce qu'il entendait dans Hom. IX, n. 4, in Jerem., par les mots : Οὐχ ἅπαξ, ἐρῶ, τον δικαιον γεγέννησθαι ὑπο του Θεου, ἀλλ' ἀει γενναται καθ' ἑκαστην πραξιν ἀγαθην, ἐν ᾗ γεννα τον δικαιον ὁ Θεος. La vie du juste est une continuelle formation de Dieu dans l'homme, une création de la grâce active demeurant en lui.

substance de Dieu, la charité, la justice et toutes les vertus, propriétés naturelles de Dieu, deviennent la propriété subjective du fidèle et sont affermies en lui par la demeure continue du Saint-Esprit. Or, c'est là la *justitia infusa et inhærens*, telle que l'enseigne l'Église catholique.

Nous allons passer maintenant aux sacremens. Là nous trouverons chez Origène les mêmes conceptions spirituelles, consolantes pour le cœur, que nous avons rencontrées jusqu'à présent dans son enseignement sur la justification. Nous y verrons aussi de nouvelles preuves de l'exactitude de ce que nous venons d'exposer.

Les sacremens ne sont pas à ses yeux des symboles purement extérieurs et vides; il n'y trouve pas non plus de simples gages ou certificats d'assurance, d'une grâce obtenue en dehors et indépendamment d'eux. Ce sont au contraire des signes remplis d'effets célestes, qui, au moment qu'ils sont administrés, opèrent ce qu'ils signifient. C'est ce qui se voit dans le sacrement du baptême. Il compare la manière dont ce sacrement agit à la guérison des malades par le Rédempteur. De même que cette guérison entreprise extérieurement sur le corps, excitait des actes spirituels de foi dans le malade guéri, « ainsi le bain du baptême, signe extérieur « de la purification de l'âme, devient, pour celui qui, « sous l'invocation de l'adorable Trinité, s'y livre à la « force divine qui y est renfermée, le fondement et la « source (ἀρχη και πηγη) des dons de la grâce divine, » et il allègue les actes des apôtres, VIII, 15, comme preuve que l'administration du baptême prépare très convenablement ceux qui sont baptisés et les initie à la réception du Saint-Esprit (προευτρεπιζειν). C'est précisément en cela que gît, selon lui, la grande différence entre le baptême de saint Jean et celui des chrétiens : le premier n'était qu'un simple symbole, « tandis « que le baptême de Jésus-Christ s'appelle le bain de la « régénération et qu'il se rattache au renouvellement de

« l'esprit, qui étant de Dieu, plane encore aujourd'hui « sur la surface des eaux, mais ne pénètre pas dans tous « les hommes par suite du baptême (173). » Ainsi la purification de l'âme et le renouvellement de l'esprit, qui sont l'effet spirituel du baptême, sont placés simultanément avec le symbole (λουτρον δια ὑδατος) et la forme (ἐπικλησις της προσκυνητης τριαδος). Mais comme dans tout ce qui regarde notre salut, Dieu n'agit pas ici seul et exclusivement, il faut que le catéchumène ait de son côté la vraie foi et la disposition à la pénitence, s'il veut jouir du fruit du baptême; sinon, loin de contribuer à son salut il devient pour lui l'occasion d'un jugement doublement funeste (174). Tout indique donc que dans l'opinion d'Origène, le baptême est un véritable *opus operatum* divin. Comme avec cela, en recevant le baptême, il fallait promettre solennellement de renoncer à toute communication spirituelle avec Satan, et cela pour toujours (175), et que ce traité peut être violé par l'infidélité de l'homme, mais non complètement rompu (puisque l'homme peut être infidèle, sans que Dieu le devienne), la répétition du baptême n'est ni permise ni possible (176).

La doctrine d'Origène sur le sacrement de la Pénitence, s'accorde parfaitement avec ce que nous venons d'exposer.

---

(173) Tom. VI, n. 18, in Jo.

(174) Tom. VI, n. 18, in Jo. — Hom. VI, n. 5, in Ezech. — Hom. III, n. 1, in Num. — Hom. XXI, in Luc.

(175) Hom. XII, in Num. Recordetur unusquisque fidelium, cum primum venit ad aquas baptismi... quibus ibi tunc usus sit verbis, et quid renuntiaverit diabolo : non se usurum pompis ejus, neque operibus ejus, neque ullis omnino servitiis ac voluntatibus pariturum, etc. Cf. Exhort. ad Martyr., c. 17, où à l'époque de la persécution des chrétiens il les engage à se souvenir de l'alliance du baptême.

(176) Exhort. ad Martyr., c. 30.

Toute l'essence du baptême renferme la stricte obligation de continuer sans interruption la vie innocente et sainte qu'il a rattachée à l'ancienne. Les garanties en doivent être la volonté la plus parfaite et la plus ferme de la part de l'homme, le secours le plus actif de la part de Dieu. La condition est indispensable; mais tandis que l'homme, avec son libre arbitre, et toujours sous l'influence de la grâce d'en haut, s'introduit et se moule, au moment du baptême, dans le modèle de la sainteté de Dieu, afin que cette sainteté s'imprime complètement en lui, sans tache ou ride, il arrive et ne peut manquer d'arriver souvent que des influences perturbatrices du dedans et du dehors, préparent au juste, dans sa nouvelle sphère d'existence, bien des sujets de scandale; de sorte que nonobstant tous ses efforts pour être lumineux, comme Dieu est la lumière, des ombres se mêlent fréquemment à cet éclat (177). Mais, comme du côté de Dieu tout est offert en abondance pour la sanctification de l'homme, ces défauts doivent être attribués au libre arbitre, qui ne fait pas de son côté ce qu'il voudrait; ils portent, par cette raison, le caractère de nouvelles et véritables fautes, et le baptême ne pouvant point se répéter, par les motifs donnés ci-dessus, elles assujétissent l'homme, régénéré une fois pour toutes, à la réconciliation par la pénitence. Mais là Origène fait remarquer une différence fort importante (178). Il existe des transgressions ou des états de péchés, absolument incompatibles avec la nouvelle vie régénérée, qui la tuent et qui rompent, malgré les promesses, la communion avec Dieu et *les saints*, et renouvellent celle entre l'homme et Satan (179).

---

(177) Expos. in ep. ad Rom. L. V, 5.

(178) Hom. IX, in Ezech., n. 2. Quod inæqualia sint peccata, Scripturis utentibus nulli dubium est. Alia quippe magna, alia minora ab iis esse dicuntur.

(179) Hom. IV, n. 4, in Levit. Quodsi luci ad tenebras societas

Ceux-là, il les appelle des péchés mortels (ἁμαρτήματα θανατηφόρα); à d'autres il ajoute l'épithète μικρα; ce ne sont que des faiblesses qui surprennent la bonne volonté, sans détruire la communion avec Jésus-Christ (180). Cependant, dit-il, quoique la distinction de ces deux espèces de péchés soit nécessaire en théorie, il est fort difficile de l'observer exactement dans la pratique (181). Ce qui est commun à tous, c'est la possibilité d'obtenir le pardon et que c'est par la pénitence que l'on y parvient; mais pour chacune de ces espèces d'une manière différente.

La première classe, celle des péchés véniels, qui renferment une sorte de *pollutio animæ*, peuvent toujours être rachetés et notamment par divers actes de charité (182). Mais pour l'autre classe, dans laquelle il s'agit de faire revivre une âme morte pour la seconde fois, de renouer pour elle le lien d'union avec Dieu et les saints, déchiré avec légèreté, la pénitence et la réconciliation, par la nature même de la chose, sont bien plus difficiles, et ce n'est qu'à la douleur la plus vive, aux efforts les plus grands de la volonté qu'il peut être donné de rejeter le poison destruc-

---

nulla est, potest ergo societatem lux habere cum luce. Igitur si nobis cum Patre et Filio et Spiritu S. societas data est, videndum nobis est, ne sanctam istam divinamque societatem peccando abnegemus. Si enim agamus opera tenebrarum, certum est quia societatem negavimus lucis. Sed et Sanctorum socios nos dicit apostolus; nec mirum, etc.

(180) Hom. XII, n. 3, in Levit. Si autem anima vivat, hoc est, si non habet mortale peccatum, tunc Christus, qui est vita, venit ad animam viventem. Quia sicut lux non potest esse cum tenebris, nec cum iniquitate justitia, ita nec vita potest esse cum morte.

(181) Hom. X, n. 3, in Exod.

(182) Hom. XV, n. 2, in Levit. Ibid., Hom. II, n. 4. Il y compte, indépendamment du sacrement de la pénitence, les différens moyens d'obtenir la rémission des péchés.

teur qui s'est introduit dans l'âme, et de recouvrer la dignité perdue du Fils de Dieu. « De même que la lumière ne peut « exister avec les ténèbres, ni la justice avec l'injustice, « ainsi la vie ne peut exister avec la mort. En conséquence, « si quelqu'un sait qu'il renferme un péché mortel en lui et « qu'il ne l'a pas rejeté loin de lui par la pénitence d'une « pleine satisfaction (*per pœnitentiam plenissimæ satis-* « *factionis*), il ne doit pas espérer que Jésus-Christ viendra « à lui ; car, en sa qualité de grand-prêtre, il n'entre pas « dans une âme morte (183). » Toutefois l'espérance ne lui est pas totalement enlevée, car Dieu est plein de miséricorde, pourvu que la faute qui a été commise soit effacée par le repentir, par les larmes de la pénitence et par la satisfaction (184). C'est pourquoi, dans l'homélie II, *in Levit.*, Origène dit : « La septième manière d'obtenir la rémission « des péchés, manière d'ailleurs pénible et dure, est celle « de la pénitence, quand le pécheur arrose sa couche de ses « pleurs et ne mange qu'un pain trempé de larmes, le jour « comme la nuit... Quand, courbé sous l'amertume des « pleurs, sous le deuil et les gémissemens, il martyrise sa « chair et la mortifie par le jeûne et une grande abstinence. » Mais cette pénitence si rude, si pleine de larmes, ne renferme pas encore la rémission ; elle ne fait que disposer à la réconciliation avec Dieu. Le pécheur ne l'obtient pas même par un simple rafraîchissement de la foi justifiante : il faut qu'il cherche la rémission ou la délivrance dans l'*Église* et notamment par la *confession spéciale de ses péchés devant le prêtre*. Il ne faut pas s'étonner de cette exigence ; elle est fondée sur l'essence du Christianisme et forme, chez Origène, une partie nécessaire de la notion générale de

---

(183) Hom. XII, n. 3, in Levit.

(184) Hom. VI, n. 9, in Exod... pœnitendo, flendo, satisfaciendo deleat, quod admissum est.

l'Église. « D'après l'ensemble des doctrines chrétiennes, « dit-il, et d'après les divines Ecritures, l'Eglise tout entière « de Dieu est le corps de Jésus-Christ, animé par le Fils « de Dieu ; mais les membres de ce corps sont les fidèles, « car, ainsi que l'âme anime et fait mouvoir le corps qui, par « sa nature, n'est pas capable de se mouvoir par lui-même, « ainsi le Verbe fait mouvoir et met en action, pour accom« plir ce qui doit être fait, le corps tout entier, l'Eglise, et « chaque membre de l'Eglise, qui ne font rien sans l'inter« vention du Verbe (185). » Ceci nous éclaircit la pensée d'Origène sur le rapport de Jésus-Christ à l'Eglise et celui de chaque fidèle à l'un et à l'autre. Jésus-Christ et son Eglise sont donc inséparablement unis. Le lien et la loi d'une union de vie organique les attachent aussi intimement l'un à l'autre que l'âme est attachée au corps; l'âme pénètre le corps; le corps renferme l'âme, et tous deux réunis forment une vie commune. Chaque membre du corps ne participe à la vie que par son union naturelle avec le tout. D'après cela, chaque fidèle est uni à Jésus-Christ par l'intermédiaire de l'Église. Sans sa prédication, il n'a point de foi, sans son baptême point de rémission des péchés, sans introduction vivante, il n'a point de vie en Jésus-Christ. Cette position de l'un à l'égard de l'autre et cette action réciproque de l'un sur l'autre, exigent donc d'elles-mêmes, que tous les mouvemens spirituels des individus vers Jésus-Christ, l'invisible, ne puissent pas exister sans une expression concrète du même genre au dehors, dans l'Eglise visible, par laquelle les rapports de l'individu au Rédempteur sont stipulés et réglés. Ainsi la foi intérieure du cœur, devant Dieu, doit nécessairement, pour obtenir sa récompense, se changer en confession extérieure devant l'Eglise, et de même l'aveu intérieur de sa faute devant

---

(185) Contr. Cels., VI, 48.

Dieu, doit en amener la confession extérieure devant l'Eglise ; sans ce dernier acte, le premier demeure incomplet et sans effet.

Il en est de même si nous considérons la chose sous un autre point de vue. Par une grave transgression, le pécheur, d'après Origène, déchire, de son côté et intérieurement, le lien d'union avec Jésus et la communion des saints que l'Eglise renferme. Mort pour Jésus-Christ, il est aussi mort intérieurement pour l'Eglise (186) ; ses artères ont cessé de battre en lui, il demeure attaché à son corps comme un membre paralysé. Or si, pour recouvrer la vie, il est absolument indispensable qu'il reconnaisse sa faute en présence de Jésus-Christ, il en est de même à l'égard de la communion des saints dont il est séparé, et par conséquent aussi à l'égard de l'Église. Enfin, comme on l'a déjà fait voir, personne n'arrive à Jésus-Christ sans médiation. L'Eglise a, la première fois, donné la vie aux hommes pour Dieu, dans le baptême (187); c'est elle seule qui peut ressusciter par la pénitence et avec de plus grandes douleurs, le pécheur baptisé. La première fois elle a exigé la confession solennelle de la foi en Jésus-Christ ; la seconde fois elle demande un aveu plein de repentir du péché ; la première fois elle a présenté l'homme à Dieu après qu'il a eu renoncé hautement à l'incrédulité et à la désobéissance ; elle le lui présente la seconde fois, après un nouvel acte de désobéissance, qu'il a commencé par détester intérieurement devant Dieu, lorsqu'il en décharge sa poitrine par la bouche, comme d'un poison délétère (188). Elle le rend par là à la communion de Dieu et des saints en recouvrant de nouveau le mort dans son giron sacré, où elle le porte et le réchauffe pour une nouvelle vie (189). C'est pour cela que la confession des

(186) Hom. XIV, n. 2 —(187) Comment. in Cantic. Prolog., p. 31. (188) Hom. II, in Ps. XXXVII, n. 6.—(189) Epist. de Martyr. Lugd. n. 12.

péchés et une confession spéciale, est une condition indispensable imposée au pénitent et une partie essentielle du sacrement de la pénitence. « Écoutez, dit Origène à ses « auditeurs, ce que prescrit l'ordonnance de la loi. Si quel« qu'un a péché sur un de ces points, qu'il confesse le péché « qu'il a commis. C'est un merveilleux mystère que celui « qui ordonne de confesser les péchés ! Car de quelque na« ture que ce soit, il faut le proclamer, et tout ce que « nous avons fait doit être hautement confessé. Si donc « nous avons fait quelque chose en secret, quand ce ne se« rait que par paroles ou dans le fond de notre pensée, « il faut tout confesser, tout proclamer. Mais le mal sera « proclamé par celui qui a été en même temps l'instigateur « et l'accusateur : car il commence par nous pousser au « péché, et quand nous l'avons commis, il le dénonce ; mais « si pendant la vie nous le prévenons et si nous devenons « notre propre accusateur, nous échappons aux embûches du « démon, notre ennemi et notre dénonciateur. Car le pro« phète a dit quelque part (Is. XLIII, 26) : *Proclame d'a« vance ton injustice, afin que tu sois justifié.* Ne fait-il « pas voir là clairement le mystère dont nous parlions tout à « l'heure, en disant : *proclame d'avance*, nous enseignant « à prévenir celui qui est prêt à nous accuser? Toi, dit-il, « *proclame d'avance*, afin qu'il ne te prévienne pas ; car « si tu confesses d'avance et si tu as accompli le sacrifice de « pénitence... on pourra aussi te dire : Tu as fait du mal dans « ta vie, mais maintenant repose-toi... Tu vois donc que la « confession des péchés mérite la rémission des péchés. Car « si l'on a prévenu le démon, dans son accusation, il ne pourra « plus nous accuser ; et si nous nous accusons nous-mêmes, cet « acte devient utile au salut ; mais si nous attendons l'accusa« tion du démon, elle ne sert qu'à notre perte (190). Et tant

(190) Hom. II, n. 4, in Levit.

Jean, XX, 23, et ailleurs par l'épître de saint Jacques, V, 14, 15, après quoi il se pose à lui-même cette objection : Si les apôtres et les prêtres sont autorisés par Dieu à remettre et à retenir les péchés, pourquoi n'accordent-ils pas ce bienfait à tout le monde, afin que tout le monde soit racheté devant Dieu ? A quoi il répond : Ces fonctions ne doivent pas être exercées d'après la volonté arbitraire du prêtre, mais de même que dans l'Ancien Testament, conformément aux commandemens et à l'esprit de Dieu, en sorte que cette grâce ne soit accordée qu'à ceux qui en sont dignes et qui y sont convenablement disposés. En effet, celui qui ne serait pas intérieurement pénitent, serait vainement absous par l'évêque, il demeurerait toujours devant Dieu chargé de son péché (193). Cependant, comme pour recevoir dignement et efficacement ce sacrement, l'esprit personnellement éclairé du prêtre est d'un grand secours, Origène conseille fortement aux pénitens de mettre une grande prudence dans le choix des médecins de leur âme, de s'adresser de préférence à celui qui leur paraîtra le plus habile à traiter la maladie spirituelle dont chacun d'eux en particulier est atteint, de s'ouvrir ensuite à lui sans aucune réserve et de s'abandonner entièrement à sa direction (194).

Voici donc les divers degrés par lesquels doit passer cette pénible pénitence : la contrition, la satisfaction, la confession, l'absolution. Ce n'est qu'après cela que le pénitent peut rentrer dans la communion de Dieu et des saints, qu'il avait perdue.

Ce que nous venons de dire ne se rapporte à la vérité qu'aux péchés mortels ; les péchés véniels sont aussi assujé-

(193) Cf. Hom. XII, n. 6, in Levit. — Hom. I, in Ps. XXXVII.

(194) Hom. II, in Ps. XXXVII, n. 6. Tantummodo circumspice diligentius, cui debeas confiteri peccatum tuum ; proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, etc.

tis à une pénitence, mais qui diffère selon les différens cas. Après le baptême, le péché, pour me servir de l'expression d'Origène, est enlevé et amputé de l'âme du justifié (195), le type de l'Église lui est imprimé, et ce type est sans tache et sans ride ; dans un moment incommensurable, tout son être est sur-le-champ revendiqué pour Dieu ; enfin Dieu lui assure, s'il persiste dans cet état de sanctification, une mesure inépuisable de grâce ; en conséquence, chaque mouvement qu'il fait en arrière ou de côté sur la nouvelle route où il vient d'entrer vers le libre arbitre de l'homme, devient un péché, qui, si léger qu'il puisse être, lui est porté en compte et doit être pesé et effacé. La purification, même de la manière indiquée, est indispensable, et si elle n'est pas accomplie dans le cours de cette vie, l'âme tombe après la mort dans un état de purification excessivement douloureux, dans lequel elle demeure jusqu'à ce qu'elle ait recouvré sa première pureté. C'est donc un enseignement qu'Origène répète perpétuellement, savoir, que les âmes qui ont reçu à la vérité le sceau du baptême, mais qui n'ont pas conservé la grâce du baptême, reçoivent à leur entrée dans l'autre monde ce qu'il appelle le baptême du feu, qu'il leur enlève leurs souillures, que, d'après la première aux Corinthiens, III, 12, 19, il appelle du plomb, du bois, de la paille, du chaume, avant qu'ils puissent être admis dans la communion des bienheureux (196).

---

(195) Comment. in Cant., l. IV, p. 88. Amputantur enim et execantur ab hominibus peccata, cum in baptismo donatur remissio peccatorum.

(196) Hom. XV, n. 5, 6, in Jerem.; Hom. II, n. 2, 3; Hom. XXIV, in Luc. Nous savons fort bien que l'on nous opposera qu'Origène a créé lui-même le purgatoire, en niant l'éternité des peines de l'enfer. Mais cette erreur d'Origène provenant de sa première idée sur la création du monde et sur la préexistence des âmes, n'influe en rien sur le raisonnement actuel, puisque chacun peut reconnaître, à

C'est ainsi que reparaît, dans le dernier miracle, mais sous une forme différente, la même pensée fondamentale, qui fut présentée à nous comme un motif essentiel dans la doctrine d'Origène sur la foi justifiante, et qui a influé si fortement sur la manière dont il a développé l'essence et les effets des deux sacremens. Ce n'est pas un rapport extérieur et machinal dans lequel entre l'homme justifié par Jésus-Christ, c'est une création nouvelle de l'ancienne créature qui, étant entrée librement en communion de vie avec Dieu, n'est pas seulement considérée comme juste, mais l'est réellement d'après les motifs allégués plus haut.

Nous avons plus d'une fois parlé en passant de la communion des saints, mais il ne sera pas sans intérêt d'accorder un moment d'attention à l'opinion d'Origène à ce sujet, puisqu'il se rattache au précédent et le complète. Le dogme de l'Incarnation en forme même le pivot. Le but et l'effet du sacrifice de la croix, dit Origène, a été de lier les choses célestes et terrestres en paix et en union les unes avec les autres; depuis lors, et par lui, le ciel et la terre sont devenus uns (197). Mais il existe d'une manière différente dans les deux royaumes. S'il est reconnu et achevé dans le ciel, il ne l'est pas de même sur la terre. Ici Jésus-Christ attire à lui, dans l'Eglise et par son moyen, ceux qui doivent être sauvés.

---

la première vue, que l'admission d'un lieu de purification était nécessairement contenu dans son système sur la justification. Comme, en effet, personne ne peut s'y refuser dès que l'on a adopté la notion catholique de la justification, Origène ne se permet cette doctrine irrégulière, qu'afin de donner par là son appui à son système philosophique, qu'il croyait trouver naturellement dans le dogme du purgatoire tel que l'enseigne l'Église.

(197) Hom. IV, n. 4, in Levit. Sed et Sanctorum socios nos dicit apostolus, nec mirum. Si enim cum Patre et Filio dicitur nobis esse societas, quomodo non et cum Sanctis, non solum qui in terra sunt, sed et qui in cœlis ? Quia et Christus per sanguinem suum pacificavit cœlestia et terrestria, ut cœlestibus terrena sociaret.

Par une réconciliation continue, il reçoit en lui tous ceux qui s'approchent de lui et s'identifie ainsi avec l'ensemble des fidèles, c'est-à-dire avec l'Eglise, de telle manière qu'avec tous et chacun d'eux, comme ses membres, il combat et triomphe, et tant que la victoire n'est pas complète, il n'est pas encore soumis au Père, c'est-à-dire qu'il combat jusqu'au moment où il pourra, à la consommation des temps, présenter à Dieu son épouse sans tache. Mais les âmes des justes elles-mêmes ne sont pas encore parvenues au comble de la félicité (198). Avec Jésus-Christ, dont la charité est l'élément

(198) Hom. VII, n. 2, in Levit. Salvator meus luget etiam nunc peccata mea. Salvator meus lætari non potest, donec ego in iniquitate permaneo... Quomodo potest iste, qui accedit ad altare, ut repropitiet me peccatorem, esse in lætitia, ad quem peccatorum meorum mœror semper ascendit?... Qui ergo vulnera nostra suscepit, et propter nos doluit tanquam animarum nostrarum et corporum medicus, modo vulnerum nostrorum putredines negligit?... Pro his ergo omnibus adsistit nunc vultui Dei, interpellans pro nobis, adsistit altari, ut repropitiationem pro nobis offerat Deo... Quando consummat hoc opus? Quando me, qui sum ultimus, et nequior omnium peccatorum, consummatum fecerit et perfectum, tunc consummat opus suum. Nunc enim imperfectum est adhuc opus ejus, donec ego maneo imperfectus. Denique donec ego non sum subditus Patri, nec ipse dicitur Patri subjectus. Non quod ipse subjectione indigeat apud patrem, sed pro me, in quo opus suum nondum consummavit, ipse dicitur non esse subjectus (I Cor. XV, 28). Sic enim legimus, quoniam corpus sumus Christi, et membra ex parte, etc. — Ibid. Neque decedentes hinc Sancti, continuo integra meritorum suorum præmia consequuntur; sed exspectant etiam nos, licet morantes, licet desides. Non enim est illis perfecta lætitia, donec pro erroribus nostris dolent, et lugent peccata nostra... Omnes enim exspectant nos, ut nobiscum perfectam beatitudinem capiant... Unum enim corpus est, quod justificari exspectatur, unum quod resurgere dicitur in judicio... Non vult (Salvator) ergo sine te recipere perfectam gloriam suam, h. e. sine populo suo, qui est corpus ejus et qui sunt membra ejus. Vult enim in isto corpore ecclesiæ suæ, et in istis membris po-

de leur vie, elles prennent la part la plus active au combat que soutiennent encore leurs frères ; les anges assistent aussi les fidèles dans cette lutte (199). Les saints adressent pour eux à Dieu les plus ferventes prières (200) ; les fidèles sur la terre honorent de leur côté les saints (201). C'est ainsi que le culte des anges, des saints et des fidèles, y compris Jésus-Christ, le centre médiateur, devient un culte commun, de telle manière que tout le monde spirituel, avec le Christ, son médiateur à la tête, se réunit pour coopérer au même dessein, le perfectionnement moral, et parvenir au même but, Dieu (202).

» Cette manière de voir, bien qu'elle ne soit pas exacte-

---

puri sui, ipse velut anima habitare, ut omnes motus atque omnia opera secundum ipsius habeat voluntatem, etc.

(199) Contr. Cels. VIII, 34. Οἵτινες (ἄγγελοι) ὡς συγγενεῖς καὶ φίλους τοὺς μιμουμένους τὴν εἰς Θεὸν αὐτῶν εὐσέβειαν ὁρῶντες, συμπράττουσιν αὐτῶν τῇ σωτηρίᾳ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν Θεὸν καὶ γνησίως εὐχομένων· ἐπιφαινόμενοι καὶ οἰόμενοι, αὐτοῖς (ἀνθρώποις) δεῖν ὑπακούειν, καὶ ὥσπερ ἐξ ἑνὸς συνθήματος ἐπιδημεῖν ἐπ' εὐεργεσίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῶν εὐχομένων Θεῷ, ᾧ καὶ αὐτοὶ εὔχονται. Cf. V, 57 ; VIII, 57.

(200) Comm. in Cantic. Canticor., l. III, p. 75. Sed et omnes Sancti, qui de hac vita decesserunt, habentes adhuc charitatem erga eos, qui in hoc mundo sunt, si dicantur curam gerere salutis eorum, et juvare eos precibus suis atque interventu suo apud Deum, non erit inconveniens.

(201) Contra Cels., VIII, 13, 57, 64. Au sujet de la différence entre adoration et invocation, voyez de Orat., c. 14 ; et pour l'homme, voyez c. Cels., VIII, 13.

(202) De Orat., c. 11, 12. Οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς (Ἰησοῦς) τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἄγγελοι..... αἵ τε καὶ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαί. Comme fondement, il indique la charité... μία δὲ κυριωτάτων ἀρετῶν κατὰ τὸν θεῖον λόγον ἐστὶν ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη, ἣν πολλῷ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς προκεκοιμημένοις ἁγίοις πρὸς τοὺς ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους, ἀναγκαῖον νοεῖν, παρὰ τοὺς ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ τυγχάνοντας καὶ συναγωνιζομένους τοῖς ὑποδεεστέροις κ. τ. λ. Il développe ensuite combien les prières des anges et

ment définie sous tous les rapports, fait néanmoins connaître et la profondeur de l'esprit d'Origène et sa vive sensibilité, précédée comme elle l'était du véritable sens de la communion chrétienne.

V. *Du mérite d'Origène. De ses erreurs et de ses adversaires.*

Il est incontestable que, soit comme docteur, soit comme écrivain, Origène a rendu de grands services à l'Eglise. Ses vastes talens, sa pénétration, sa profonde érudition, son infatigable activité pour le salut des fidèles, enfin ses vertus personnelles qui, jointes à sa parfaite humilité, le rendaient si aimable, sont des points sur lesquels ses adversaires les plus déclarés lui rendent justice, et il est certain que l'histoire de l'Église ne présente aucun homme qui puisse se comparer à lui sous ces divers rapports. On voit percer dans tous ses écrits des efforts constans pour étendre, à l'avantage de l'Église, le sentiment et le goût de la science et pour enflammer les esprits du désir d'avancer en connaissance autant qu'en vertu chrétienne. L'éloge d'Origène, par saint Grégoire le thaumaturge, nous fait bien voir jusqu'à quel point il était pénétré et animé de cette pensée; cet éloge déploie le tableau le plus fidèle et le plus attrayant de son grand génie et de son ardeur pour l'étude. Si son interprétation de l'Écriture Sainte n'est pas sans défaut, elle nous offre du moins un témoignage de la pénétration de son esprit et de son grand amour pour Jésus-Christ et pour l'Église. On n'avait encore rien fait de mieux en ce genre, et l'homme le plus célèbre sous ce rapport dit en parlant de lui : « Je ne « dis qu'une chose; c'est que je consentirais à supporter tout

---

des saints sont inhérentes au Christianisme, et combien elles doivent être efficaces.

« l'odieux qui pèse sur son nom, pourvu que je pusse avoir « aussi sa connaissance des Écritures, et je m'embar- « rasserais peu des spectres et des ombres, qui n'effraient « que les enfans et ne parlent que dans des coins ob- « scurs (203). » — « D'innombrables docteurs, » dit Vincent de Lérins, « d'innombrables prêtres, confesseurs et martyrs, « sortirent de son sein. Et qui pourrait décrire combien « tous l'admiraient, le célébraient, étant séduits par sa dou- « ceur enchanteresse? Quel était l'homme, pourvu qu'il eût « le moindre sentiment de piété, qui n'accourût vers lui des « extrémités du monde? Quel chrétien ne l'honorait pas « presque à l'égal d'un prophète, d'un docteur, d'un sage?... « Le temps me manquerait si je voulais rappeler tous les « mérites de cet homme. Qui pourrait se détacher d'un « homme doué de tant de génie, de tant d'érudition, de « tant d'agrément, et qui ne s'écrierait : J'aime mieux me « tromper avec Origène que de rencontrer la vérité avec « un autre (204)? » Une chose digne de remarque, c'est que, dans la grande lutte contre l'arianisme, les champions les plus spirituels et les plus savans du côté du catholicisme, tels que saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire, etc., s'étaient pénétrés des ouvrages d'Origène et lui ont toujours exprimé la reconnaissance qu'ils lui devaient.

Toutefois sa renommée n'est pas sans tache, ni son mérite sans adversaires. Ce grand homme a fourni contre lui des armes qui lui ont enlevé une grande partie de sa gloire, et il ne sera pas possible de jamais le laver complétement des erreurs qu'il a commises. En attendant, on ne comprendrait

---

(203) Hieronym. Præfat. ad Quæst. Hebr. in Genes. Opp. Tom. III, pag. 303 sq. (edit. Venet.) cf. epist. 84, al. 64, ad Pammach. et Ocean.

(204) Vincent. Lirin. Commonit., c. 17.

pas comment, avec son esprit et son dévouement sans bornes à l'autorité de l'Église, il a pu s'égarer, si nous ne connaissions pas les événemens et sa position à l'égard de l'Église.

Origène s'était livré de bonne heure, et dans la première fleur de son esprit, à l'étude des belles-lettres; la philosophie grecque avait donné une forme à ses dispositions faciles à pétrir. Tout-à-coup il se vit appelé du sein de cette sphère d'idées, à professer la théologie. Dans un âge encore tendre, il fut obligé d'enseigner en même temps la philosophie et la théologie. Le loisir lui manqua pour mettre de l'ordre dans ses études et compléter son éducation. Forcé de se frayer une route à lui-même, l'enthousiasme avec lequel ses leçons étaient accueillies, semblait devoir lui rendre inutile d'en recevoir encore à son tour.

La position qu'il prit, à compter de ce moment, dans l'Église, ne pouvait manquer d'empêcher encore qu'il ne généralisât ses idées. Sa vie tout entière ne fut qu'une lutte perpétuelle contre les hérétiques et surtout contre les gnostiques. Ceux-ci s'étaient formé un système scientifique qui leur était particulier, et ils savaient tromper les hommes par une apparente profondeur. Ceux qui voulaient les combattre avec avantage devaient, à ce qu'il semblait, les attaquer avec les mêmes armes. Le zèle ardent qui animait Origène pour le Christianisme lui inspira l'idée de coordonner entre elles les doctrines catholiques, et de les orner du charme de la science. Mais cela était bien plus difficile en traitant une matière donnée, pleine des mystères les plus profonds, auxquels il n'était pas permis de toucher, que dans la construction d'un système humain, comme celui des hérétiques, et qu'ils étaient les maîtres de plier à leur gré. La philosophie qu'Origène avait à son service n'était pas suffisante pour cela; sa raison ne pouvait pas devenir complétement maîtresse du sujet immense qui dominait son âme; aussi, quel-

que louables que fussent ses efforts, ils durent nécessairement échouer, et, en effet, l'entreprise qu'il tenta, essayée plusieurs fois depuis, ne réussit jamais parfaitement. Cela ne doit point nous étonner. La foi est placée, par sa nature, plus haut que la science; le Christianisme, qui est infini, ne saurait être renfermé dans des formes limitées; pour y arriver, il faut nécessairement que la révélation perde, soit en valeur et en dignité, soit en puissance spirituelle. Des malentendus et des erreurs sont pour ainsi dire inévitables; car l'intelligence ne peut saisir ce qui est infini.

C'est ainsi que d'un côté une opposition n'embrassant qu'un côté des choses, contre une tendance de l'esprit positive et facile, hors de l'Église, et de l'autre des efforts sincères, mais erronés, pour parvenir à la science, causèrent les erreurs d'Origène, auxquelles l'autorité des règles de la foi pouvait seule mettre des bornes. Cependant, au milieu même de ses erreurs, il est encore respectable à nos yeux. On remarque sans peine que la plupart d'entre elles ne sortent pas du domaine de la métaphysique. Il croyait que les questions dont les gnostiques pressaient les catholiques, étaient résolues du moment où il les leur enlevait pour les placer sur un autre terrain où, par le moyen de la spéculation, il y faisait une réponse satisfaisante. La plus difficile d'entre ces questions était l'origine du mal et la réunion des notions de justice et de bonté en Dieu. Origène tenta la solution du problème. Il ne pouvait pas se figurer Dieu, dans le repos de la satisfaction intérieure; car cela aurait contredit sa toute-puissance créatrice qui devait se montrer au dehors. En conséquence, sans prétendre que le monde fût coexistant avec Dieu, il le regardait néanmoins comme un résultat nécessaire de son essence; et par suite de ce raisonnement, il admettait avant le monde actuel qui ne remontait qu'à environ 6000 ans, une série innombrable d'autres mondes qui l'avaient précédé. Il en fut de même à l'égard de la notion

de la bonté absolue. Envers qui Dieu pouvait-il exercer cette bonté, quand il n'existait encore aucune créature ? Dieu créa donc, depuis le commencement, des créatures raisonnables ; et, comme à ses yeux il ne saurait y avoir de préférence, il les créa toutes à la fois et toutes égales entre elles ; néanmoins, comme lui seul est immuable, il les créa avec une liberté mobile, caractère distinctif des créatures intelligentes. Par cet argument, Origène crut avoir remporté une grande victoire sur les gnostiques ; il avait sauvé par là la notion morale du mal et donné un ferme appui au dogme de la Rédemption. Il enseignait ensuite qu'une grande partie de ces créatures spirituelles avaient péché, ce qui les avait fait déchoir de leur union primitive avec Dieu et de leur égalité devant Dieu, jusque dans les sphères inférieures de l'existence et selon le plus ou moins de gravité de leurs fautes, elles devenaient des anges ou des âmes d'hommes ou des démons. Les âmes qui auparavant étaient de purs esprits (νους) furent revêtues de corps et envoyées dans ce monde visible, destiné à leur servir de lieu de purification ; mais après qu'elles seront purifiées, elles redeviendront νους comme elles l'étaient auparavant. De là aussi sa remarque d'après laquelle l'*âme* de Jésus-Christ se serait offerte en holocauste. De cette manière, à la vérité, l'idée de la sainteté de Dieu était sauve, mais celle de sa justice était sacrifiée. Il rattacha tellement cette idée à celle de la bonté que toute pensée de vengeance disparaissait des arrêts de la justice, pour ne mettre en relief que la pensée de conviction, et le résultat ne fut pas toujours conséquent ; dans son raisonnement il finit par nier l'éternité des peines de l'enfer et adopter une ἀποκαταστασις των παντων. Son système de la préexistence des âmes fut cause aussi qu'il ne sut plus que faire du corps de l'homme. Qu'est-ce qu'un pur esprit (νους) pouvait avoir affaire d'un corps ? Il ne peut, d'après cela, trouver de place convenable pour la résurrection des corps. Mais la

règle de la foi était trop péremptoire à cet égard pour pouvoir la rejeter. Il la conserva donc, mais il prétendit que le corps, après sa résurrection, se changeait en une substance éthérée et spirituelle, en quoi l'opinion des grossiers millénaires venait à l'appui de son système, qui, sur ce point seulement, se trouvait en désaccord avec le reste. Enfin Dieu seul étant immuable, et les créatures ayant une volonté toujours mobile, la nécessité de mondes à venir demeurait toujours la même et leur suite devait se prolonger à l'infini.

Ce sont là les erreurs les plus graves qu'Origène développa dans son Périarchon; il renonça par la suite à plusieurs d'entre elles, mais il y en eut quelques unes qu'il ne lui fut jamais possible d'abandonner tout-à-fait. On voit que ces erreurs ne sont réellement frappantes que dans leurs conséquences extrêmes, tandis que toutes les fois que la règle de la foi s'opposa nettement à ses spéculations, celles-ci se cachent dans l'ombre, et que d'ailleurs les vastes rapports et les grands intérêts qu'il avait sans cesse en vue, l'ont toujours maintenu libre de toute tendance hérétique (205).

On comprendra, d'après ce que nous venons de dire, comment il est arrivé que, parmi les contemporains d'Origène et ceux qui sont venus après lui, les uns lui ont voué une admiration sans bornes, et que d'autres ont répandu sur lui les plus grands outrages. Même pendant sa vie, il fut en butte aux plus grandes calomnies de la part de ses

(205) De princip. Præf., n. 2, Quoniam ergo multi ex his, qui Christo credere se profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis : — propter hoc necessarium videtur, prius de his singulis certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde etiam de cæteris disserere... servetur vero ecclesiastica prædicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad præsens in ecclesiis permanens : illa sola credenda est veritas, quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

propres disciples ; et nous voyons, par une lettre qu'il écrivit à quelques uns de ses amis à Alexandrie, de quoi on l'accusait et comment il s'en justifia. Il adressa une autre apologie au pape Fabien, et ce sujet revient souvent dans ses Homélies. Après sa mort, le nombre de ses adversaires augmenta encore. Méthodius fut un des premiers, mais non pas des plus faibles. Pamphile le martyr et Eusèbe de Césarée se réunirent pour publier une défense de son orthodoxie, afin de réfuter les accusations et notamment celles de Méthodius (206). Mais les discussions les plus pénibles au sujet d'Origène, furent celles qui s'élevèrent entre saint Jérôme et le prêtre Rufin d'Aquilée. Le premier, qui avait commencé par être un des admirateurs de cet écrivain, ne se lassa point plus tard de le noircir et de l'attaquer dans la même proportion que ses partisans s'efforçaient de le justifier et de mettre au grand jour son mérite. Toute personne impartiale reconnaîtra que saint Jérôme a été trop loin, et qu'il s'est montré sans motif injuste envers Origène. Il cite souvent des passages sans égard à leur liaison avec l'ensemble, et leur attribue un sens qu'ils n'ont pas et ne peuvent pas avoir. Mais dans la confusion qui régnait à cette époque, dans la chaleur de la discussion, chaleur que les personnalités augmentaient encore, il était bien difficile de garder une juste mesure dans ses jugemens. Cette considération peut servir d'excuse à saint Jérôme. Il fallait être un Athanase, un Basile, un Hilaire, pour savoir s'élever au-dessus de semblables partialités, et conserver dans un temps de trouble une opinion incorruptible et un esprit libre de toute prévention. Aussi devons-nous dire avec saint Jérôme, dans le moment même où il était le plus irrité contre Origène : *Non imitemur ejus vitia, cujus virtutes non possumus assequi.*

---

(206) Cf. de La Rue, Tom. IV. Origen., p. 19 sqq.

Éditions. Long-temps avant que, dans la première moitié du dernier siècle, on publiât une collection complète des œuvres d'Origène, un grand nombre de savans s'étaient occupés de traduire, de corriger et de commenter ses divers écrits.

Ghisler publia le premier sept de ses Homélies, en grec, avec une version latine; Lyon 1629, et B. Corderius fit imprimer tous les 19, à Anvers, en 1648, avec la traduction qu'il en avait faite.

Huet publia à Rouen, en 1668, en grec et en latin, le commentaire sur saint Matthieu, d'après deux manuscrits, l'un de la Bibliothèque du roi à Paris, et l'autre appartenant à la reine Christine de Suède, et en même temps le commentaire sur l'Évangile de saint Jean, d'après un manuscrit de Paris. Les 8 livres contre Celse, publiés d'abord en latin, à Rome, 1481, le furent plus tard, d'après des manuscrits des bibliothèques électorales de Bavière, en grec, avec une version de Gelanius et des notes de Hœschel, Augsbourg 1605, Cambridge 1658 et 1677, par W. Spencer. Ces deux dernières éditions renferment aussi la *Philocalia* d'Origène. L'écrit *de Oratione* fut d'abord imprimé à Oxford en 1686, in-12, d'après un manuscrit appartenant à la reine Christine, et avec une traduction latine; une nouvelle édition en fut publiée à Bâle, 1694, et une autre fort belle, par M. Reading; Londres 1728. L'*Exhortatio ad martyrium* fut publiée premièrement en grec et en latin, par Wettstein, Bâle 1674, avec le dialogue contre les marcionites, et l'épître à Jules l'Africain. L'épître de Jules l'Africain à Origène avait été déjà précédemment mise au jour par David Hœschel, Augsbourg 1602. Enfin, la *Philocalia*, que Genebrard traduisit le premier en latin, fut publiée dans cette version à Paris, en 1574. Jean Tarin en donna le texte et la traduction, à

(207) Hieron. ad Pammach. et Ocean., ep. 84.

Paris, 1618, in-4°, et Spencer, avec d'autres écrits d'Origène, à Cambridge, en 1658 et 1677.

Jacques Merlin fut le premier qui essaya de donner une édition complète des œuvres d'Origène; elle parut à Paris en 1512, 1519, 1522, 1530, et à Venise en 1516, en 2 vol. Le recueil de Genebrard, bénédictin de Cluny, Paris 1574, en 2 volumes, est meilleur sous tous les rapports et plus complet; il fut réimprimé en 1604, 1619, et à Bâle en 1620. L'édition de Merlin avait aussi été revue et réimprimée par Erasme de Rotterdam, et par Beatus Rhenanus, à Bâle, 1526, 1536, etc. Mais toutes ces éditions n'offraient que la traduction latine. Le clergé français fixa cependant son attention sur cette entreprise, et dans l'assemblée générale de 1536, Aubert, docteur en Sorbonne, fut chargé de publier une édition complète des œuvres d'Origène, en grec et en latin, mais il ne l'exécuta pas. Alors Daniel Huet, évêque d'Avranches, se mit à l'œuvre. Toute la partie des *Exegetica* d'Origène, qui nous est parvenue en grec, avait été imprimée en 2 vol. in-f°, à Rouen 1668, Paris 1679, et Cologne 1685, quand Huet renonça tout-à-coup à l'entreprise. Ces éditions sont par conséquent fort incomplètes. Mais l'excellente monographie intitulée *Origeniana,* qu'il avait publiée comme introduction à cet ouvrage, est un travail fort précieux. Plus tard, Charles de La Rue, bénédictin de Saint-Maur, se chargea de cette œuvre, et rendit par là un grand service à la littérature patristique. Il fit un usage judicieux de tout ce qui avait paru séparément jusqu'alors, et publia une édition complète des œuvres d'Origène, en grec et en latin, en 4 volumes in-f°, 1733-39. Sa mort, survenue le 30 septembre 1739, ayant interrompu ce travail, son neveu, Vincent de La Rue, publia le dernier volume en 1759. Ce recueil est remarquable sous tous les rapports, tant pour l'intégrité du texte, que pour la critique, la correction et l'exécution typographique. Chaque livre est précédé d'une

introduction historique et critique. Le texte est enrichi de nombreuses et savantes notes, et au dernier volume on a joint l'Origeniana de Huet, l'apologie d'Origène par saint Pamphile, et quelques autres écrits ayant rapport à ce Père.

JULES L'AFRICAIN.

Jules l'Africain, dont nous avons déjà eu occasion de parler dans la Biographie d'Origène, était, selon Suidas, un Libyen (1), mais il demeurait à Emmaüs ou Nicopolis, en Palestine (2). Les détails de sa vie sont peu connus. Eusèbe nous apprend seulement qu'entraîné par la renommée d'Héraclas, président de l'école des catéchistes d'Alexandrie, il fit le voyage d'Egypte exprès pour l'entendre, et qu'il sollicita de l'empereur Héliogabale la reconstruction de la ville d'Emmaüs, connue plus tard sous le nom de Nicopolis (3). A en juger par son épître à Origène, où il l'appelle son fils, il y a lieu de croire qu'il était plus âgé et probablement prêtre, puisqu'il se dit son collègue. Il florissait, d'après saint Jérôme, sous les règnes des empereurs Héliogabale et Alexandre Sévère. Nous ne savons pas précisément l'époque de sa mort. S'il était certain que l'épître qu'Origène lui

---

(1) Suidas s. v. Africanus. Il lui donne aussi le prénom de Sextus.

(2) Euseb. in chronic. ad ann. 2237.

(3) Euseb., h. e., VI, 31. Hieron. catal., c. 63.

adressa, n'avait été occasionnée que par le second voyage de ce dernier en Grèce, ce qui est très vraisemblable, il aurait été encore en vie en l'an 240.

Écrits.

Jules l'Africain jouissait chez les anciens d'une haute réputation de science, qu'il dut principalement à ses recherches historiques, et c'est pour cette raison que Sozomène le compte au nombre des historiens chrétiens (4). Sa pénétration, sa connaissance de l'Écriture sainte, sont fort vantées par Origène et par saint Jérôme (5), et ses écrits, quoique peu nombreux, suffisent néanmoins pour lui assurer une renommée durable parmi les savans du Christianisme. En voici les titres :

1° Un ouvrage historique, intitulé *Chronographia* ou *De Temporibus*, en 5 livres, d'une grande exactitude, au dire d'Eusèbe (6). Il commençait à la Création du monde, et descendait jusqu'à la 3e année d'Héliogabale, l'an 221 de Jésus-Christ, ou la 1re année de la 250e Olympiade. Il y avait rassemblé dans un fort petit espace, la chronologie comparée de l'histoire sainte et profane, ainsi que le récit des événemens les plus remarquables arrivés dans le monde. On y trouvait encore un calcul au sujet des 70 semaines du prophète Daniel, et qui est cité par saint Jérôme (7). Après la naissance de Jésus-Christ, il y avait consigné aussi les événemens les plus intéressans de l'histoire ecclésiastique. Eusèbe et les historiographes qui l'ont suivi, ont fait un grand usage de ce travail de Jules l'Africain, et c'est à cette cir-

(4) Sozomen., h. e., I, 24. — (5) Orig. epist. ad Afric., n. 15. Hieron. ad Magn., ep. 83. — (6) Euseb. l. c. Hieron., l. c, Phot. cod. 34. — (7) Hieron. comment. in Dan., c. IX. — Euseb. demonstr. g., VIII, 2.

constance que nous devons d'avoir conservé plusieurs fragmens importans de cet ouvrage, dont le texte même est perdu. Ces fragmens ont été rassemblés par Galland.

2° Indépendamment de la Chronographie, Eusèbe et saint Jérôme nous font connaître encore deux lettres de Jules l'Africain, l'une adressée à Origène, et l'autre à un nommé Aristide (8).

Nous avons déjà indiqué l'occasion qui donna lieu à la première, dont le sujet est l'examen de l'authenticité de l'histoire de Suzanne, dans le prophète Daniel. Nous nous bornerons à remarquer ici, quant à l'époque de la composition de cette lettre, qu'Origène, dans sa réponse, parlant d'une manière non équivoque de son Hexaple, comme d'un ouvrage déjà achevé, ce qui n'a certainement pas eu lieu avant 228, il est plus que probable que cette lettre se rapporte au second voyage d'Origène, c'est-à-dire à l'an 240.

La lettre à Aristide traite de la différence qui existe entre les deux généalogies de Notre-Seigneur, chez saint Matthieu et chez saint Luc. On sait comment il a essayé de les concilier, d'après des traditions qui lui auraient été communiquées par des parens du Seigneur (δεσποσυνοι). Eusèbe nous a conservé ce travail dans un fragment de la lettre (9). Il se fonde sur la loi juive du mariage qui, selon lui, aurait effectivement eu lieu dans cette occasion; en sorte que Joseph, l'époux de Marie, aurait été, selon saint Matthieu, le fils légitime de Jacob, et d'après saint Luc, le fils d'Héli, toujours de la même femme. Les raisons qu'il allègue, d'après l'histoire, pour appuyer sa supposition, ne sont pas incontestables, et ne paraissent pas l'avoir parfaitement satisfait lui-même.

3° Eusèbe, Photius et Suidas (10) attribuent encore à Jules

(8) Euseb., VI, 31. Hieron., catal. l. c. — (9) Euseb., h. e., I, 7.
(10) Ibid., VI, 31. Photius, loc. cit. Suidas, l. c. disent 14, George Syncellus 19, Suidas 24 liv.

l'Africain, un ouvrage en 24 livres, intitulé κεστοί, et qui traitait de médecine et d'histoire naturelle. Suidas dit que l'auteur y indiquait le moyen de guérir les maladies par certaines paroles ou cérémonies magiques. Dupin a jugé, à la vérité, qu'il y avait une erreur dans l'assertion de Suidas, qui avait confondu Jules l'Africain avec un nommé Sextus l'Africain; que le premier, étant chrétien, n'aurait certainement pas composé un ouvrage de ce genre, et que d'ailleurs le passage en question ne se trouvait point dans la traduction de Suidas par Rufin. Mais ces raisons ne peuvent prévaloir contre le témoignage de ces trois auteurs. Dans l'impossibilité de résoudre complétement cette difficulté, nous pouvons admettre que Jules l'Africain aura peut-être été un païen converti, et qu'il aura composé celui-ci avant d'être chrétien.

4° Enfin, des manuscrits lui attribuent, on ne sait sur quelle autorité, les actes du martyre de sainte Symphorose, et l'abbé Tritenheim le déclare auteur de divers traités : *De Trinitate, de Circumcisione, de Attalo, de Pascha, de Sabbate;* mais tous ces écrits sont du prêtre romain Novatien.

Editions. Les deux lettres furent d'abord publiées par l'Espagnol Léon Castrius, avec son commentaire sur Isaïe, en 1570, et puis par Genebrard, parmi les œuvres d'Origène: ces deux éditions sont en latin seulement. Le texte grec parut pour la première fois à Augsbourg, en 1602, par les soins de Hœschel, et puis revu et augmenté par R. Wettstein, à Bâle, en 1674. La meilleure édition de la première lettre est celle de De La Rue, *Opp. Orig.*, t. I. Galland a rassemblé tous les fragmens dans sa *Biblioth.* t. II.

SAINT ALEXANDRE DE JÉRUSALEM.

Nous avons déjà plusieurs fois eu l'occasion de citer ce nom respectable et nous croyons que c'est ici le lieu le plus convenable pour le ranger parmi les écrivains chrétiens qui se sont trouvés plus ou moins en rapport soit entre eux, soit avec lui. Alexandre commença par être le disciple de saint Pantènus, puis de Clément d'Alexandrie, avec qui il se lia de l'amitié la plus intime (1). Élu évêque de Flaviades ou Flaviopolis en Cilicie (2), il rendit, dans un long emprisonnement, le témoignage le plus constant de sa foi en Jésus-Christ (3). De là la volonté divine l'appela en 213 au siége épiscopal de Jérusalem, d'abord comme coadjuteur du vieux Narcisse, appesanti par l'âge, puis comme son successeur (4). Nous avons vu plus haut avec combien d'amitié il y accueil-

(1) Euseb., h. e., VI, 14.— (2) Valesius in Not. ad Euseb., VI, 11. Tillemont memoir. T. III, p. 183. — (3) Euseb., h. e., VI, 9.

(4) Euseb, in Chronic. ad ann. 228. — Id. h. e., VI, 8, 9. Eusèbe raconte en cet endroit l'occasion qui donna lieu à cet événement fort extraordinaire à cette époque, du transfert d'un évêque à un autre siége. Alexandre, à la suite d'un songe, avait fait un pélerinage en Palestine pour faire ses dévotions aux saints lieux. Saint Narcisse et les autres membres de l'église de Jérusalem avaient eu de leur côté un songe qui leur disait de prendre pour évêque l'homme qu'ils rencontreraient le matin devant les portes de la ville. Ils s'y rendirent, et Alexandre fut obligé de venir s'asseoir sur le siége de Jérusalem, d'après la résolution unanime de tous les évêques. Hieron. cat., c. 62.

lit d'abord son maître Clément, et ensuite Origène, avec qui il s'était déjà lié à Alexandrie. Dans la persécution de Décius, il fut emprisonné pour la seconde fois à Césarée, où il termina glorieusement sa vie par le martyre (5).

Saint Alexandre était au nombre des hommes les plus instruits et les plus actifs de son temps. Plein du zèle le plus ardent pour l'Église et surtout pour l'éducation spirituelle de ses subordonnés, ainsi que le prouvent ses rapports avec Clément et Origène, il était en même temps si bon et si doux, qu'il paraît avoir surpassé Origène lui-même sous ce rapport (6). A la vérité, il ne jeta point d'éclat comme écrivain, mais il n'en protégea que plus les sciences. Il fonda à Jérusalem une bibliothèque dans laquelle il rassembla les ouvrages des principaux savans chrétiens et particulièrement leurs épîtres ; par exemple, celles de saint Hippolyte, de Berylle de Bostra, etc. Cette bibliothèque existait encore du temps d'Eusèbe, qui la consulta pour ses travaux littéraires (7).

Quant à lui-même, on ne connaît de lui d'autres écrits que quelques lettres, l'une desquelles était une lettre de félicitations à l'église d'Antioche, sur l'élection du saint évêque Asclépiades ; une seconde était adressée aux Antinoïtes, une troisième à l'évêque Démétrius d'Alexandrie, en faveur d'Origène, et une quatrième enfin à Origène lui-même (8). Il ne nous reste de tout cela que des fragmens peu considérables.

---

(5) Euseb., h. e., VI, 39.

(6) Origen. Hom. I, n. 1, in Lib. Regn. T. II, p. 481. Nolite ergo in nobis requirere, quod in Papa Alexandro habetis. « Fatemur enim, quod omnes nos superat in gratia lenitatis.

(7) Euseb., h. e., VI, 20.

(8) Ibid., VI, 11. Hieron. catal., c. 62. Les fragmens chez Galland. T. II, p. 201 sq.

AMMONIUS D'ALEXANDRIE.

Ammonius, à qui sa profession primitive de porte-sac avait fait donner, dit-on, le surnom de *Saccas* (1), fut, comme nous l'avons déjà vu, le maître de philosophie d'Origène à Alexandrie. Né de parens chrétiens et élevé dans le christianisme, à ce qu'Eusèbe nous assure de la manière la plus positive et que Porphyre lui-même ne nie pas (2), il se consacra tout entier à la philosophie (3) et fonda à Alexandrie une école publique, dans laquelle sa renommée rassembla autour de lui toute la jeunesse studieuse, tant chrétienne que païenne. Il était éclectique, d'après ce que nous apprend Hiéroclès, et il essaya d'abord, non sans succès, de concilier la philosophie d'Aristote avec celle de Platon (4); on prétend même que ce fut lui qui posa les premiers fondemens du néoplatonisme. Ses auditeurs les plus distingués furent Héraclas, Origène, Adamantius, un autre Origène, Plotin, fondateur de l'école néoplatonicienne, Longin, Herennius et Olympius d'Alexandrie (5).

Non seulement Porphyre et Longin, les néoplatoniciens, mais encore Eusèbe et saint Jérôme (6), parlent de sa profonde et vaste érudition et de son éloquence ; ils prodiguent des éloges sans réserve à ses ouvrages. Mais le premier prétend que du moment où Ammonius commença à se livrer à l'é-

(1) Ammian. Marcell., XXII, 16. — Theodoret. Sermo VI, de provid. Dei. Tom. IV, p. 573.

(2) Euseb., VI, 19. — (3) Hierocles ap. Phot. cod. 241.—(4) Phot. l. c. et cod. 251. — (5) Origen. ap. Euseb. l. c. — (6) Porphyr. ap. Euseb, VI, 19. — Longin. in vit. Plotini, p. 2. — Hier. catal., c. 55.

tude de la philosophie, il abjura le christianisme et revint au culte des dieux, tandis qu'Origène, au contraire, après avoir reçu une éducation grecque, se convertit à la philosophie des barbares, c'est-à-dire au christianisme. Mais Eusèbe contredit nettement à cet égard Porphyre, et attribue son assertion mensongère à sa haine pour la religion chrétienne; il le prouve en citant les excellens ouvrages qu'Ammonius publia comme chrétien. Son témoignage est par conséquent d'un grand poids. Saint Jérôme le confirme, à moins que l'on ne suppose qu'il n'ait fait que copier Eusèbe.

En attendant, on a pris occasion de là, dans ces derniers temps, de distinguer deux savans d'Alexandrie du même nom, savoir, le néoplatonicien Ammonius Saccas, et un autre Ammonius, écrivain chrétien, véritable auteur des ouvrages cités par Eusèbe et saint Jérôme, et qu'ils auraient à tort confondu avec le premier (7). On en appela au témoignage d'Hiéroclès, qui dit positivement que Saccas ne laissa point d'écrits après lui, tandis que saint Grégoire de Nysse cite au contraire un passage d'un de ses ouvrages (8).

Quoi qu'il en soit (9), Eusèbe, en parlant de cet Ammonius, qu'il désigne comme le maître d'Origène, dit qu'il composa un ouvrage, *De consensu Moysis et Jesu*, dont saint Jérôme aussi fait l'éloge; plus une harmonie des Évangiles (διατεσσαρον) (10). Le premier de ces ouvrages est tout-à-fait perdu pour nous; le second existe encore dans une traduction faite par Victor, évêque de Capoue, vers le milieu du sixième siècle, mais que l'on a pris à tort pour le Monotessaron de Tatien. L'évangile de saint Matthieu sert de base à la comparaison; ce qui y manque est tiré des autres

(7) Valesius ad Ammian. Marcell. XXII, 16.— Fabric. Bibl. græc. Vol. IV, p. 159. — (8) Hierocles ap. Phot. 214. Gregor. Nyss. Lib. de anima, Opp. Tom. I, p. 941. — (9) Euseb. l. c. Hieron. catal. l. c. — (10) Euseb. ep. ad Carpianum.

et inséré à sa place, tandis que les passages qui s'accordent sont indiqués en marge par des chiffres. Ces passages s'appelaient κεφάλαια, chez saint Jérôme *canones*, et il y en avait naturellement pour chaque évangéliste un assez grand nombre; ainsi par exemple saint Matthieu en avait 355, saint Marc 235, etc. Eusèbe, qui avait vu dans la bibliothèque de Césarée un manuscrit de cette harmonie d'Ammonius, appliqua, avec quelques corrections, ces canons à la division du texte, sans réunir les Évangiles en un, et c'est ainsi qu'on les voit encore dans nos manuscrits et dans nos plus anciennes éditions.

Enfin on trouve sous le nom d'Ammonius, dans les éditions de ses œuvres (11), une biographie d'Aristote et un commentaire sur cette biographie; mais ni l'une ni l'autre ne lui appartiennent, non plus que les compositions poétiques et rhétoriques que Longin cite comme étant d'un péripatéticien de ce nom (12).

Editions. L'*Harmonie des Evangiles*, d'Ammonius, par Victor de Capoue, parut à Mayence, en 1524, par les soins de M. Memler; puis à Cologne, en 1532, et dans la *Biblioth. max. PP.* 1677, tom. II et III. Galland., t. II, où elle la mieux ordonnée et accompagnée de notes, dans le Prolég., p. LIV.

HIPPOLYTE.

Au commencement du troisième siècle et en même temps que les Pères dont nous venons de parler, florissait Hippo-

(11) Jonsius histor. philos. L. III, c. 13. Cf. Ammian. Marc. in vita Arist. — (12) Pagius in crit. Baron. ad ann. 324, n. 4. — Porphyr. in vit. Plotini, c. 20.

lyte ; mais malgré la renommée dont il jouit dans l'antiquité, une obscurité impénétrable couvre l'histoire de sa vie. Personne ne nous a appris quel fut son pays, sa famille ou son rang, et l'on n'a jamais pu former à cet égard que des conjectures. A la vérité, saint Jérôme, en le nommant avec le célèbre martyr Apollonius, dit qu'il était sénateur romain (1), mais ce passage a été contesté. Ce qui est certain, parce qu'il le dit lui-même, c'est qu'il fut le disciple de saint Irénée (2) et qu'il a au moins connu Origène (3). Il est également incontestable qu'il fut évêque (4) ; mais de quel endroit ? C'est ce qu'il est difficile de décider. Eusèbe ne le dit point ; saint Jérôme ne put en acquérir aucune certitude ; d'autres auteurs n'en parlent pas du tout. Des écrivains plus modernes, c'est-à-dire du sixième siècle, l'appellent un évêque romain ; Anastase l'Apocrisiaire dit positivement qu'il était évêque de *Portus Romanus*, et Georges Syncelle, ainsi que l'auteur du *Chronicon paschale* et d'autres, s'accordent avec lui à cet égard (5) ; mais les avis sont encore partagés sur le lieu qu'il faut entendre par là. Était-ce le *Portus Romanus* en Arabie (Aden) ou bien Porto situé dans les environs de Rome (6) ? Ce qui semblerait confirmer la première de ces opinions, c'est qu'Origène

---

(1) Hieron. ep. 70, ad Magn. (Edit. Par.) Cf. Cellier, Histoire génér. T. II, p. 316. — (2) Photius, cod. 121.

(3) Idem. — Hieron. catal., c. 61. Nicephor., h. e., IV, 31.

(4) Euseb., h. e., VI, 20. Hieron. l. c. Hippolytus cujusdam ecclesiæ episcopus (nomen quippe urbis scire non potui).

(5) Leont. Byz. Lect. III, de Sectis, p. 430. Zonar. Annal. Tom. II. Niceph., h. e., IV, 31. Georg. Syncell. Chronogr. ad ann. 215. Syrmond. Opp. Tom. III, p. 878.

(6) Le Moyne, Proleg. in varia Sacra. Cave, Oudin, Dupin ; ainsi qu'Assemanni Bibl. orient. Tom. III, p. 1, c. 7, sont du même avis. Cf. la dissertation de Constant. Ruggerius, in Iump., hist., T. VIII, p. 347 sq.

assista un jour à une leçon d'Hippolyte, laquelle par conséquent se donnait dans l'Orient, et qu'Eusèbe le fait se rencontrer avec Bérylle. Toutefois la dernière supposition, qui a en sa faveur la majorité des avis, est d'autant plus vraisemblable que le monument d'Hippolyte a été découvert près de Rome.

L'histoire ne nous apprend rien de plus de ses fonctions épiscopales. Il couronna sa vie par le martyre. Saint Jérôme et Théodoret nous l'apprennent (7), et si nous en ignorons les détails, nous n'avons du moins aucun motif de douter du fait. L'époque de sa mort est encore incertaine. Il florit, à la vérité, sous Alexandre Sévère; mais comme il combattit Noëtus, qui, d'après Épiphane, ne parut qu'en 244, sous Philippe l'Arabe (8), il est probable qu'il ne périt que dans la persécution de Décius. En attendant, il est plus que douteux que saint Hippolyte, dont le poète Prudence a célébré le martyre, fût le même que notre évêque, car les martyrs de ce nom ont été fort nombreux et les auteurs les ont souvent confondus les uns avec les autres.

I. *Ecrits.*

Hippolyte fut un des écrivains les plus féconds de cette époque, et à en juger d'après les fragmens qui nous restent de ses ouvrages, nous devons croire que les éloges que ses contemporains lui donnaient étaient bien mérités. Eusèbe et saint Jérôme nous en fournissent une liste, mais qui ne devient complète qu'en y ajoutant celle que l'on a trouvée avec sa statue de marbre, découverte en 1551 sur la route de Rome à Tivoli, et avec ce que nous en ont dit Photius et le nestorien Ébedjésu. On peut ranger ses écrits sous quatre rubriques différentes.

(7) Hieron. Præf. in Matth. — Theodor. dialog. III, de Impatibili. Opp. Tom. IV, p. 154, — (8) Epiphan. Hæres., LVII, 1.

A. *Ecrits exégétiques.*

C'est là le genre dans lequel Hippolyte a le plus travaillé, mais celui dont il nous reste le moins. Il écrivit un commentaire sur l'*Hexaemeron* (les six jours de la création), et peut-être aussi sur le livre de la Genèse tout entier. Saint Ambroise a fait un grand usage du premier dans son ouvrage du même titre, et quant au dernier, nous en possédons encore plusieurs fragmens (9). Ce qu'il avait écrit sur l'Exode est tout-à-fait perdu. De ses commentaires sur les Psaumes (10), sur le Cantique des cantiques (11), sur les Proverbes et l'Ecclésiaste, ainsi que sur Isaïe, Ézéchiel et Daniel (12), nous n'avons plus que quelques fragmens dans les Pères et dans le *Catenis PP.*, que Fabricius a rassemblés dans son édition des œuvres de ce Père. Dans cette classe il faut placer encore deux commentaires historiques et exégétiques, l'un sur l'histoire du roi Saül et de la pythonisse, et l'autre sur celle de Suzanne, dans le prophète Daniel (13). Nous ne possédons plus le premier, mais le second nous est parvenu. L'auteur s'y montre, comme partout, grand partisan de l'interprétation allégorique et mystique; il applique ce récit à l'Église chrétienne, dont Suzanne aurait été le type.

Il nous reste beaucoup moins encore de ses travaux sur le Nouveau Testament. Il avait écrit des commentaires sur les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc (14), ou du moins sur quelques passages de ces livres, tels que le partage des talens, les deux larrons, etc. Saint Jérôme con-

---

(9) Euseb., h. e., VI, 22. Hieron. catal. l. c. — Epist. 41. ad Pammach. et Ocean. — (10) Hieron. l. c. Tabul. marmor. — (11) Theodoret. Dial. II. — (12) Hieron. l. c. Euseb., VI, 26. — (13) Hieron. l. c. — (14) Hieron. Præf. in Matth.

naissait de lui un commentaire sur l'Apocalypse (15), et d'après une indication sur le monument de marbre, il écrivit aussi ὑπερ του κατα Ἰωαννην εὐαγγελιου και ἀποκαλυψεως, un ouvrage qui, d'après ce titre, paraît avoir été, moins une interprétation de ces deux livres qu'une défense de leur authenticité et de leur autorité canonique, dirigée peut-être contre les anti-trinitaires. D'après ce même catalogue, il aurait aussi composé des odes sur toutes les saintes Écritures.

B. *Ecrits parénétiques.*

Des nombreuses homélies composées par saint Hippolyte, il ne nous en reste plus qu'une seule : *Sermo in sancta Theophania* (16). Elle traite du baptême de Jésus-Christ qui, dans l'Eglise primitive, se célébrait en même temps que sa naissance et l'adoration des mages. Ce discours, dont le style est pénétrant et plein d'enthousiasme, ne s'occupe que du premier de ces trois mystères. Il commence par exposer à ses auditeurs la grandeur de la charité et de l'humilité de Jésus-Christ, qui, bien que Seigneur de la création et Saint des Saints, vient recevoir des mains de Jean le baptême des péchcurs ; il dépeint ensuite les effets de ce sacrement pour les fidèles, effets qui découlent pour eux du baptême de Jésus-Christ.

Parmi ses autres homélies, il y en avait une qui traitait d'Elcana et d'Anne, père et mère de Samuel (17) ; une seconde s'occupait de la fête de Pâques, de la théologie, c'est-à-dire de la science de Dieu, du Cantique des Cantiques et de quelques passages d'Isaïe et de Daniel. Selon saint Jérôme, il aurait prononcé, en présence d'Origène, une homé-

---

(15) Hieron. catal., c. 61.

(16) Son authenticité repose à la vérité sur l'autorité des monumens; mais aucun motif intrinsèque ne s'y oppose. Ceillier, T. II, p. 329.

(17) Theodoret. Dial. I. Tom. IV, p. 36.

lie *de laude Domini Salvatoris* (18). Nous n'avons aucune connaissance de cette dernière; mais quant aux autres, il nous en reste plusieurs petits fragmens que l'on trouve réunis chez Fabricius et Galland.

C'est encore ici que nous devons placer son *Exhortatio ad Severinam*, qui se trouve indiqué sur le monument dont nous avons parlé, sur le titre de προτρεπτικος προς Σεβηριναν. Théodoret ayant parlé d'une lettre de saint Hippolyte à une impératrice (βασιλιδα), et en ayant cité des fragmens (19), on a prétendu que cette Severina était Severa, épouse de l'empereur Philippe, avec qui Origène aussi était en correspondance. Cette supposition, bien qu'on ne puisse pas en démentir la certitude, ne manque pas de vraisemblance. A en juger par les fragmens, le sujet de cette lettre était la démonstration de la divinité de Jésus-Christ par sa résurrection.

C. *Ecrits dogmatiques et polémiques.*

Plusieurs écrits de cette classe sont arrivés jusqu'à nous, saint Hippolyte y a déployé un talent remarquable.

1. *De Christo et Antichristo*. Depuis Photius, on regardait cet ouvrage comme perdu, lorsque inopinément un jeune Hollandais, nommé Marquard Gudius, le découvrit à Reims et le publia à Paris, en 1661. Le contenu et le style ne laissèrent aux savans aucun doute sur son identité avec celui que Photius avait connu sous ce titre ou du moins à peu près, car il n'était pas partout le même. Tantôt c'était περι Χριστου και Αντιχριστου, tantôt περι του σωτηρος ἡμων Ιησου Χριστου και περι του Αντιχριστου; tantôt, comme chez saint Jérôme, simplement *de Antichristo* (20), titre qui se rapporte le mieux au contenu. — L'ouvrage est dédié à un cer-

---

(18) Hieron. catal. l. c.—(19) Theodoret. Dial. II, p. 88. Dial. III, p. 155. —(20) Hieron. catal. l. c. Phot. cod. 122.

tain Théophile; il porte une empreinte évidente d'antiquité et est écrit avec beaucoup de clarté et de simplicité.

Au commencement, l'auteur répond à deux questions préalables, savoir comment le Verbe s'est communiqué aux prophètes avant l'Incarnation, et puis comment, en se faisant homme, il est devenu le serviteur de Dieu (c. 1-4). Quant au sujet proprement dit de l'ouvrage, il se compose d'un examen exégétique et dogmatique sur le temps où l'Antechrist devra venir, sur sa famille, son nom, son empire, sur la persécution qu'il exercera contre les élus de Dieu et sur sa chute par la venue de Jésus-Christ pour juger les hommes. L'auteur part du principe que Jésus-Christ et l'Antechrist offriront dans leur histoire un contraste parfait; si, d'après la prédiction de Jacob mourant, le Messie devait naître dans la tribu de Juda, l'Antechrist sortira de celle de Dan. Quant à l'époque et aux circonstances de son apparition, il les puise dans les prophètes Isaïe et Ezéchiel, mais surtout dans les visions prophétiques de Daniel et dans l'Apocalypse de saint Jean, tandis qu'il fait voir par l'histoire l'accomplissement de leurs prophéties (c. 5-42). Il fixe après cela, d'une manière plus positive, le temps de la venue de l'Antechrist; il la place à la fin des soixante-dix semaines d'années de Daniel, dans la deuxième moitié desquelles les prophètes Enoch et Elie accompliront leur mission. Pour ce qui regarde son nom, il se borne à des suppositions; ce sont les mêmes que chez saint Irénée. Il finit par décrire, d'après les indications des prophètes, l'empire de l'Antechrist, ses triomphes, sa chute, le tout terminé par le jugement dernier: L'ouvrage finit par une exhortation (c. 43-67). On voit sur-le-champ que l'auteur s'est trompé dans le calcul des soixante-dix semaines; saint Jérôme le lui avait déjà reproché (21).

2. Eusèbe et saint Jérôme, ainsi que Théodoret, comp-

(21) Hieron. Comment. in Dan. c. IX.

tent parmi les ouvrages d'Hippolyte contre les hérétiques un écrit contre Marcion (22), dont il ne nous reste plus rien, et un livre contre toutes les hérésies, dans lequel, d'après Photius, il en énumérait trente-deux et les réfutait; la première était la secte du Samaritain Dosithée et la dernière celle de Noëtus. Cet ouvrage, peu étendu, n'était en quelque sorte qu'un résumé de ce que son maître saint Irénée avait enseigné à ce sujet, dans ses écrits et dans ses homélies (23).

Nous possédons encore la dernière de ses dissertations, intitulée *Tractatus contra hæres in Noëti cujusdam*. Son titre, dans le manuscrit, était *Homelia de Deo trino et uno*, ou ὁμιλια εἰς την αἱρεσιν Νοητου τινος; mais, d'après les fragmens qui se trouvent chez Gélase et chez Epiphane, il résulte que ce n'était point une homélie, mais la conclusion de l'ouvrage *contra omnes hæreses* (24).

Ce traité commence par une notice sur Noëtus, Smyrniote de naissance, qui regardait le Père et le Fils comme une seule personne et qui soutenait par conséquent que le Père s'était fait homme, avait été crucifié, etc. Il avait été excommunié pour cette opinion. L'auteur examine et explique ensuite les passages de l'Écriture que Noëtus alléguait pour appuyer son prétendu dogme (c. 2-8). Après avoir réfuté le système hérétique, l'auteur expose et prouve le dogme catholique de la Trinité. C'est là que l'on trouve, pour la première fois, la maxime d'après laquelle la révélation divine, telle qu'elle est présentée dans l'Ecriture sainte, peut seule avoir une autorité décisive, et c'est sur ce fondement qu'il explique le dogme en détail (c. 9-18). L'ensemble du traité développe la partie du dogme catholique, qui concerne la Trinité et l'Incarnation, avec une clarté si évi-

(22) Euseb., h. e., VI, 22. Hieron. l. c. — (23) Phot. cod. 121. — (24) Gelasius de duab. naturis Opp. T. IV, p. 1. Bibl. PP. Paris, 1644.

dente, une forme et un langage si positifs, que l'on ne trouve rien de tel dans les trois premiers siècles de l'Eglise. Nous y reviendrons plus tard.

3. *De theologia et incarnatione contra Beronem et Heliconem hæreticos*. Suite de fragmens d'un ouvrage d'Hippolyte, du même genre que le précédent. Le prêtre romain, Athanase, dont nous avons déjà parlé, et qui vivait vers le milieu du septième siècle, raconte qu'étant à Constantinople, on lui avait présenté un ouvrage de saint Hippolyte, commençant par les mots : Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, et dans lequel l'hérésie des monothélites était complètement réfutée. Il n'avait pu en copier que huit passages, parce qu'on lui avait sur-le-champ repris le livre (25). Les anciens ne connaissaient aucun ouvrage portant ce titre, et Théodoret ne paraît pas avoir été instruit de son existence ; il faut encore remarquer que les noms des deux hérétiques, Béron et Hélicon, ne sont cités nulle part ; et l'ouvrage, dans son ensemble, expose la doctrine des deux natures et de leurs opérations dans la personne du Rédempteur, avec des formules si précises qu'elles ne pouvaient guère être employées que contre les monergètes ; néanmoins il nous est impossible de nous ranger de l'avis de Noël Alexandre et du père Petau, qui regardaient cet écrit comme apocryphe. Le style ne diffère en rien de celui d'Hippolyte ; les idées sont les mêmes que dans l'ouvrage contre Noëtus et dans plusieurs fragmens, et n'offrent qu'un plus grand développement de ces idées, par rapport aux deux natures de Jésus-Christ, auquel auraient donné lieu les erreurs des patripassiens, ainsi que l'on trouve chez Tertullien et d'autres des démonstrations semblables contre des hérésies plus modernes. La discussion qui s'est élevée à ce sujet n'est donc

(25) Anastas. ep. ad Theodos. presb. Gangr. Sirmond. Opp. T. III, p. 879.

pas d'une grande importance; puis ces fragmens ne disent guère que ce qui était déjà exprimé verbalement, ou du moins sous-entendu dans l'ouvrage précédent.

D'apès le système des hérétiques en question, les propriétés essentielles des deux natures s'étaient tellement fondues ensemble et mêlées lors de l'Incarnation, que, de même qu'une seule personne, il n'y avait aussi qu'une seule nature, mélange des deux; et par conséquent aussi qu'une seule activité.

C'est cette erreur qu'Hippolyte combat; il enseigne que, dans l'Incarnation, il n'y a point eu de changement, point de mélange des deux natures; de sorte qu'il faut reconnaître deux volontés et deux manières d'agir dans le même sujet de l'Homme-Dieu, ce qu'il prouve dans la suite de l'écrit.

4. *Demonstratio adversus Judæos.* Les anciens ne parlent point de cet écrit; cependant quelques personnes soutinrent que les lettres IOYC, sur la plaque de marbre, signifient: ἀποδειξις προς τους ἰουδαιους. Le contenu, qui est une explication du psaume LXVIII, non plus que le style, ne présente aucune marque de fausseté, et nous pouvons d'après cela croire les manuscrits qui attribuent ce petit traité à saint Hippolyte. Il se compose d'un assemblage de preuves de la dignité du Messie dans Jésus-Christ, et de reproches d'impiété faits aux juifs pour leur incrédulité.

5. *Adversus Græcos seu contra Platonem de causa Universi*, désigné sur la table de marbre sous le titre de: Προς Ἑλληνας και προς Πλατωνα, ἢ περι του παντος, ou, selon d'autres: Κατα Πλατωνος περι της του παντος αἰτιας. C'est sous ce dernier titre que l'on trouve dans les *Parallèles de Montfaucon, t. LXXI*, un fragment de cet écrit, mais attribué à tort à Meliton d'Antioche, tandis que d'autres personnes l'ont attribué, sans plus de raison, à l'historien juif Josèphe (26).

(26) Le Quien Opp. Joan. Damasc. Tom. I, p. 789. — Cf. Phot.

Il n'y a pas de doute que ce ne soit le même que saint Jérôme dit avoir été composé par saint Hippolyte, sous le titre de *Adversus Græcos et Platonem* (27). Le fragment que nous en possédons traite du séjour des âmes après la mort. Il admet un lieu souterrain créé en même temps que le monde, où les âmes des justes attendent la résurrection dans la jouissance d'un bonheur ineffable, tandis que celles des réprouvés sont tourmentées dans un lieu particulier. La résurrection et le jugement auront lieu pour les uns comme pour les autres, mais d'une manière bien différente.

Le tableau des joies des bienheureux et celui des peines des réprouvés est animé et pittoresque. L'idée d'Hippolyte que les âmes des justes n'entreront dans le ciel qu'après la résurrection des corps lui est commune avec son maître, saint Irénée, et avec d'autres pères de la même époque.

6. *De charismatibus apostolica traditio.* C'est sous ce titre que le catalogue dont nous avons souvent parlé désigne un écrit de saint Hippolyte et peut-être même deux écrits différens, intitulés, l'un περι χαρισματων, et l'autre ἀποστολικη παράδοσις. Le contenu du premier était depuis long-temps connu, comme faisant partie du huitième livre des constitutions apostoliques, mais sans nom d'auteur. Il n'y a rien de plus positif à dire en faveur de son authenticité. Le but de cet écrit est de prouver que les dons extraordinaires de l'esprit n'ont point été donnés aux fidèles pour les convaincre, mais aux infidèles pour leur servir de signe ; qu'ils ne sanctifient pas, par eux-mêmes, celui qui les possède, et que pour cette raison ils ne lui donnent aucun droit de s'élever au-dessus des autres. Les dons sont différens, mais ils

---

cod. 48. Celui-ci dit que cet écrit, *De Causa Universi*, était attribué tantôt à Josèphe, tantôt à saint Justin ou à saint Irénée ; mais d'après lui il est du prêtre romain Caïus.

(27) Hieron, catal. l. c.

tendent tous par leur engrenage à consolider l'organisation de l'Eglise. Le titre, mais surtout la fin où il est question du don de prophétie des femmes, donne lieu de penser que l'auteur avait en vue les montanistes.

7. La table de marbre nomme encore un écrit : Περι ΘΕΟΥ και σαρκος ἀναστασεως, *de Deo et carnis resurrectione*. Le catalogue de saint Jérôme en parle aussi, et Anastase le Sinaïte (28) cite des fragmens d'un écrit intitulé *de Resurrectione et incorruptione*. Comme nous ne possédons aucun autre renseignement sur cet ouvrage, nous ne pouvons savoir s'il était dirigé contre Marcion, comme Le Moyne le pensait, ou contre quelque autre hérétique. Il en est de même d'un autre ouvrage intitulé Περι του ἀγαθου και ποθεν το κακον (29), dont nous ne connaissons également ni l'occasion ni le contenu.

Enfin, saint Jérôme dit quelque part, qu'Hippolyte avait écrit sur le jeûne du samedi et sur la communion quotidienne (30). Eusèbe raconte encore (31) qu'il a vu plusieurs lettres de notre saint dans la bibliothèque de l'évêque Alexandre à Jérusalem; mais nous n'en possédons plus rien, si ce n'est les fragmens rapportés par Théodoret. Enfin, Palladius lui attribue l'histoire d'une vierge chrétienne qu'un pieux jeune homme, nommé Magistrianus, sauva de la peine du viol; mais ce récit est apocryphe (32).

D. *Ouvrages chronologiques.*

Eusèbe et saint Jérôme nous apprennent que saint Hippolyte avait écrit un livre *de Pascha* (33). Il se composait,

(28) Anast. Sinaita in Hodego, p. 336. — (29) Euseb., h. e., VI, 22.— (30) Hieron. ep. ad Lucin., 71. — (31) Euseb., h. e., VI, 20.— (32) Pallad. in hist. Lausiac., c. 148. Nicephor., h. e., VII, 13.

(33) Euseb., h. e. VI, 22. Hieron. catal. l. c.

autant qu'on en peut juger par les paroles d'Eusèbe, de deux parties : la première contenait une chronologie, qui s'étendait jusqu'à la première année du règne de l'empereur Alexandre, en 222, et la seconde le cycle pascal, qu'il avait dressé pour fixer la célébration de la fête de Pâques. C'est ainsi que l'on doit entendre, à ce qu'il paraît, la manière dont cet écrit est indiqué dans la liste de ses œuvres où un *Chronicon* et une *demonstratio temporum paschæ quemadmodum in tabula* sont désignés comme formant ensemble un seul ouvrage. Nous ne possédons plus rien du premier, et pendant bien des siècles on ne connaissait du second que le titre, quand en 1551, en déblayant les ruines d'une vieille Eglise de saint Hippolyte, près de celle de Saint-Laurent, hors de Rome, on trouva, sans que l'on s'y attendît, la statue en marbre de notre saint, assis sur son trône épiscopal, aux deux côtés duquel était gravé le cycle pascal en caractères grecs. Il se composait de deux parties, l'une desquelles indiquait le quatorzième jour de la lune dans les mois de mars et d'avril, d'après lequel on devait se régler, et la seconde le dimanche auquel on devait célébrer la fête de Pâques. Ce cycle était calculé pour seize années (κανων ἑκκαιδεκαετηρικος), à l'expiration desquelles il croyait que la fête de Pâques devait revenir au même jour. Ce cycle répété sept fois offrait donc le calcul de la fête de Pâques pour cent douze ans, c'est-à-dire depuis l'an 222, où il commençait, jusqu'en 333, et à l'expiration de ce nouveau cycle il croyait que la fête de Pâques devait tomber le même jour du mois et de la semaine.

Le but de saint Hippolyte en se livrant à ce travail était de concilier les différends qui s'étaient élevés au sujet de la célébration de la Pâque. Tandis que les Orientaux chômaient cette fête le quatorzième jour après la nouvelle lune, quelle que fût la féerie où ce jour tombait, les latins avaient pour règle de ne la célébrer que le dimanche suivant, se distinguant seulement de ceux d'Alexandrie, ainsi qu'on

le voit par saint Hippolyte, en ce que ceux-là comptaient du seizième jour et ceux-ci du quinzième. Ce cycle pascal est du reste le plus ancien que nous connaissions, mais il n'indique pas les règles dont on s'est servi pour le former. Eusèbe en prit l'occasion d'en calculer un autre de dix-neuf ans.

Plusieurs savans, tels que Scaliger, les deux jésuites, pères Petau et Bucher, et plus tard Blanchini et d'autres, se sont efforcés d'éclaircir, par des commentaires, les difficultés que ce cycle présente.

II. *Écrits apocryphes.*

Indépendamment des ouvrages authentiques de saint Hippolyte, que nous venons de nommer, on lui en a encore attribué plusieurs qui portent à tort son nom. Nous allons les énumérer en peu de mots.

1. Canisius, Lappe et du Cange publièrent une chronique de saint Hippolyte qui, à la vérité, présente quelques rapports avec le cycle pascal de ce père, mais qui en diffère encore plus souvent, et qui est d'ailleurs remplie d'anachronismes. On ne saurait donc le regarder comme le même ouvrage désigné sur la plaque de marbre.

2. *De consummatione mundi, de Antichristo et de secundo Christi adventu*, publié d'abord par Jean Pic, Paris 1557, en grec et en latin. Sans compter que le titre diffère de celui de l'ouvrage sur le même sujet, dont nous avons déjà parlé, les erreurs dont il fourmille, les dissertations parfois niaises que l'on y trouve et le style qui est celui d'un écolier, ne permettent pas d'y voir autre chose que l'œuvre d'un Grec du moyen âge.

3. *Tractatus de duodecim Apostolis, et de septuaginta discipulis;* ce sont deux écrits dont le premier, que Combesis publia d'après un manuscrit de Paris, contient plusieurs notices à la manière des légendes sur la prédication

et la destinée des apôtres, et le second des récits pareils et sur les soixante-dix disciples; ce sont encore des ouvrages de Grecs modernes. Ils ressemblent tous deux à la Synopsis du faux-Dorothée.

4. On a trouvé encore sous le nom de saint Hippolyte un prétendu commentaire sur l'Apocalypse, des fragmens d'un commentaire sur le Pentateuque, en arabe, et une dissertation sur la généalogie de Joseph et de Marie. Enfin les Arabes et les Ethiopiens lui ont encore attribué plusieurs écrits sur Daniel, sur l'Evangile et l'Apocalypse de saint Jean, sur des points en discussion avec Caïus et un grand nombre de canons (34).

III. *Doctrine de saint Hippolyte.*

Saint Hippolyte fut le digne disciple de son illustre maître, saint Irénée, de qui le zèle ardent pour la défense de la tradition apostolique, la facilité à comprendre et à exposer les dogmes de l'Eglise, semble avoir passé en lui. Dès l'origine, on lui rendit cette justice, et saint Jérôme n'hésita pas à le compter au nombre de ces écrivains ecclésiastiques profondément instruits, dans les ouvrages desquels on ne sait, dit-il, ce qu'il faut admirer le plus, leur érudition scientifique ou leurs connaissances théologiques (35). C'est dans l'exégèse et dans la controverse religieuse qu'il a rendu les plus grands services à l'Eglise. Il est le premier écrivain catholique qui se soit livré à une interprétation aussi étendue des saintes Ecritures, au point qu'Origène lui-même le regardait, pour le zèle, comme un modèle à suivre (36). Il aime, à la vérité, aussi les interprétations allégoriques, mais elles sont toujours choisies avec goût et soutenues avec esprit.

(34) Assemann. Biblioth. orient. Tom. III, P. I, p. 15. — (35) Hieron. ad Magn. ep. 70. — (36) Hieron. catal. l. c.

Dans la controverse, il se place non moins dignement à côté de saint Irénée et de tous ses contemporains. S'il ne se distingue pas par le trait ou par une dialectique perçante, s'il ne cherche pas à étonner par des argumens frappans, ses raisonnemens n'en sont que plus clairs, ses réfutations plus générales, son expression plus grave et en même temps plus douce. Son style, à la vérité, comme le remarque Photius, n'est pas d'une pureté classique; mais il est pourtant facile et coulant, digne, agréable, sans surcharge d'épithètes; aussi, un ancien écrivain lui accorde-t-il les qualités de γλυκυτατος και εὐνουστατος (37). On reconnaîtra la justesse de ce jugement, par les passages que nous aurons occasion d'en citer.

Hippolyte enseigne que le Verbe, connaissant notre faiblesse, s'est abaissé dès le commencement jusqu'au genre humain, et s'est révélé à tous ceux qui l'ont cherché avec la foi; mais plus particulièrement aux prophètes, lesquels, comme étant les yeux spirituels de l'humanité, ont non seulement observé ce qui se passait à côté d'eux, mais ont encore annoncé l'avenir. « Ces Pères, préparés par l'esprit pro« phétique, jugés dignes par le Verbe lui-même d'une haute « distinction, accordés harmoniquement comme des instru« mens de musique, et portant toujours en eux le Verbe « comme un archet pour les faire résonner, ont annoncé ce « que Dieu voulait, car ce n'était pas par leur propre puis« sance que leur voix retentissait; ce n'était pas par leur « volonté que leur appel se faisait entendre; ce n'était « qu'après avoir été instruits dans la sagesse par le Verbe, « et avoir appris l'avenir par des visions, qu'ils énonçaient « les secrets de Dieu, etc. (38). » Partant de là, il soutient que ce n'est nulle part que dans l'Écriture seule, et pas

(37) Anonym. inter Opp. S. Chrysost. T. VIII, p. 79. Edit. Par.
(38) Demonstr. de Christ. et Antichr., c. 2.

même chez les philosophes, que l'on doit chercher ce qu'il faut croire, parce que là seulement est déposée la Révélation divine; il déduit encore de ce même dogme de l'inspiration que l'interprétation de l'Écriture ne saurait être livrée à l'arbitraire de la raison humaine, n'étant pas le produit de l'intelligence de l'homme, et il prouve, par l'exemple de l'hérétique Noëtus, que l'Ecriture doit être expliquée d'après la règle de foi de l'Église (39).

Nous passons à l'exposition de la doctrine de saint Hippolyte sur la Trinité divine.

La vive lutte contre la fausse gnosis était à peine terminée, l'Église venait à peine de remporter, avec de grands efforts, la victoire sur la philosophie grecque, au sujet de l'unité de Dieu, comme seul Créateur et Seigneur, juste et saint, lorsque, par une notion bornée de cette unité divine, par le parti juif sabellien, le Dieu vivant en trois personnes paraissait sur le point d'être de nouveau méconnu et changé en une vaine abstraction. Du reste, cela ne doit pas nous étonner; la Trinité est le véritable secret, le mystère par excellence, vivant et vrai comme Dieu lui-même, impénétrable comme sa substance, et par cette raison, l'objet le plus délicat de la foi. Toute notion incomplète de ce mystère le paralyse sur-le-champ. Il en résulta qu'aussitôt que la raison, sortant de la primitive innocence de la foi, entra dans la science de l'analyse, elle fut arrêtée par ce dogme, qu'elle voulut d'abord défendre en lui-même, à la manière des gnostiques, puis, comme un extrême en appelle un autre, elle comprima si fort ce qu'elle avait dissous, que la vie et la vérité se perdirent dans l'opération. Ainsi se formèrent deux branches d'anti-trinitaires, dont la première réduisit les trois personnes de la Trinité à une monade idéale ne formant qu'une seule per-

(39) Contr. Noët., c. 9. Εἱς Θεος, ὃν οὐκ ἀλλοθεν ἐπιγινωσκομεν, ἢ ἐκ των ἁγιων γραφων κ. τ. λ. Ibid., c. 1-3. De Christ. et Antichrist., c. 2.

sonne, tandis que la seconde distingua deux personnes dans cette monade divine; et pour rendre celle-là compréhensible, enleva à celle-ci la ressemblance et l'unité de substance avec Dieu. Il va sans dire que ce système renversait tout le fondement du Christianisme, et rejetait toutes choses dans le chaos.

Ce fut surtout la première de ces deux branches que notre auteur eut à combattre. Noëtus ne croyait pouvoir adorer Jésus-Christ comme Dieu, dans le vrai sens du mot, qu'en ne lui reconnaissant d'autre personnalité que celle du Père. Dans l'unité abstraite qui remplissait son idée, il n'y avait pas de place pour une seconde personne, à moins que cette personne ne fût en dehors de cette unité, et ne fût par conséquent pas Dieu (40). Hippolyte renonce à le réfuter par le raisonnement; il s'appuie uniquement sur la Révélation (41), et il s'efforce de développer de la manière suivante, la Trinité divine dans l'unité, et l'unité dans la Trinité. « Dieu était « seul et n'avait rien d'éternel comme lui quand il résolut de « créer le monde. Il pensa le monde, le voulut, l'exprima et « le créa, et sur-le-champ le monde se présenta à lui tel qu'il « l'avait voulu. Il nous suffit donc de savoir que rien n'est co- « éternel à Dieu que Dieu. Mais Dieu, dans son unité, était « une pluralité (αὐτὸς δὲ μόνος ὤν, πολὺς ἦν). Car il n'était pas « sans Verbe (ἄλογος), ni sans sagesse (ἄσοφος), ni sans puis- « sance, ni sans conseil. Tout était en lui et il était l'univer- « salité (αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν). Or, quand il voulut, comme il « voulut, il montra son Verbe dans le temps qu'il avait fixé, « et par lui il fit toutes choses. Quand il veut, il fait; quand « il pense, il exécute; quand il parle, il engendre; quand il « forme, il coordonne. Il fait tout ce qui est créé, par le Verbe « et par la sagesse, créant par le Verbe, coordonnant par la « sagesse. Dieu créa donc comme il voulait, car il était Dieu.

(40) Contra Noët., c. 1. — (41) Ibid., c. 9.

« Mais, pour fondateur du monde, pour son conseiller et « son ouvrier, il engendra le Verbe, qu'il avait invisible en « lui, et qu'il rendit visible au monde créé; en prononçant « sa première parole et en engendrant la lumière de la lu- « mière, il a fait naître le Seigneur de la Création; sa propre « intelligence (τον ἰδιον νουν), qui auparavant n'était visible « que pour lui seul, mais invisible pour le monde créé, il la « rendit visible, afin que le monde, en la voyant, pût être « sauvé (42). » Trois choses sont ici soigneusement distinguées : 1° la solitude primitive et exclusive de Dieu, en opposition avec tout ce qui n'existait pas encore, mais devait exister par la suite; 2° nonobstant cette solitude exclusive, toutefois une pluralité en Dieu, le Verbe et la sagesse; 3° la révélation faite de lui-même dans le temps par Dieu au monde créé par le Verbe, et cela par l'apparition visible, dans la chair, du Verbe invisible. On verra plus bas la raison pour laquelle il fait coïncider la notion de la génération du Verbe avec la Création du monde, et la place comme une opposition à ἐχειν ἐν ἑαυτῳ.

Il continue ainsi : « Il eut alors un autre en sa présence; « mais quand je dis *un autre*, je n'entends pas par là *deux* « *dieux*, mais comme la lumière sort de la lumière, l'eau « de la source, le rayon du soleil; car il n'y a qu'une seule « puissance, celle du tout; or, le tout est dans le Père, dont « le Verbe est la puissance. Ce Verbe est l'intelligence (νους) « de Dieu, laquelle, procédant du Père, s'est fait voir dans « le monde comme Fils de Dieu. Tout est donc par lui; lui « seul est par le Père. Où trouve-t-on donc là une pluralité « de dieux paraissant avec le temps (43)? » Il prouve ensuite ce qu'il vient de dire par l'Écriture.

Il cite les paroles de saint Jean : Ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος, και ὁ λογος προς τον Θεον, και Θεος ἠν ὁ λογος, et dit : « Donc

(42) Contra Noët., c. 10. — (43) Ibid., c. 11.

« si le Verbe était avec Dieu, et était Dieu, qu'est-ce que « cela signifie? A-t-il voulu parler de deux dieux? Non, il « ne parle pas de deux dieux, mais d'*un Dieu* et de *deux* « *personnes*, tandis que le Saint-Esprit forme la troisième « personne dans l'ordre de la substance divine. Le Père est « donc un; mais il y a deux personnes, puisque le Fils est « Dieu aussi, et la troisième est le Saint-Esprit. » Quiconque ne reconnaît pas ce Dieu unique en trois personnes, ne connaît pas le vrai Dieu. « Nous ne pouvons pas nous figurer « le Dieu unique autrement qu'en croyant véritablement au « Père, au Fils et au Saint-Esprit.... Le Verbe du Père con« naissait l'ordre de la substance et la volonté du Père, d'a« près laquelle il ne voulait être glorifié que de cette ma« nière; il dit à ses apôtres, après sa résurrection : Allez, « enseignez tous les peuples et baptisez-les au nom du Père « et du Fils et du Saint-Esprit. Par-là, il leur donnait clai« rement à entendre que si quelqu'un supprime un des trois, « il ne glorifie pas complètement le Père; car le Père a « voulu, le Fils a exécuté et le Saint-Esprit a publié (44). »

Mais ce qui, à cette époque, choquait beaucoup de personnes et semblait les autoriser à s'élever contre cette manière d'expliquer le dogme, c'est que les mots *engendrer*, *Fils*, etc., paraissaient attribuer à Dieu un anthropopathisme inconvenant. Ils demandaient donc : « Comment « Dieu peut-il engendrer? Comment le Fils peut-il être en« gendré par lui? » A quoi Hippolyte répond : « Tu ne peux « pas expliquer comment tu as été toi-même engendré;

---

(44) Contra Noët., c. 14. — C. 8, il dit : Ἀναγκην οὐν ἐχει και μη θελων, ὁμολογειν πατερα Θεον παντοκρατορα, και Χριστον Ἰησουν υἱον Θεου Θεον ἀνθρωπον γενομενον... ᾧ παντα πατηρ ὑπεταξε παρεκτος ἑαυτου και πνευματος ἁγιου, και τουτους εἰναι ὀντως τρια· εἰ δε βουλεται μαθειν, πως εἱς Θεος ἀποδεικνυται, γινωσκετω ὁτι μια δυναμις τουτου· και ὁσον μεν κατα δυναμιν, εἱς Θεος ἐστιν· ὁσον δε κατα την οἰκονομιαν, τριχης ἡ ἐπιδειξις.

« tandis que tu vois journellement chez les hommes la cause « de cet événement, tu ne saurais dire comment il se pro« duit : il ne t'a pas été donné de pénétrer l'art admirable « et impossible à décrire du Créateur ; mais seulement de « reconnaître, d'après ce que tu vois, et de croire que « l'homme est l'ouvrage de Dieu. Or tu veux savoir com« ment a été engendré le Verbe que Dieu le Père, d'après « son décret, engendre comme il le voulait! Ne te suffit-il « pas de savoir que Dieu a créé le monde ; veux-tu chercher « encore à découvrir comment il l'a créé? Ne te suffit-il pas « que le Fils de Dieu ait paru pour ton salut, pourvu que « tu croies ; faut-il que tu demandes encore de quelle ma« nière Dieu l'a engendré? Il n'a été donné qu'à deux per« sonnes de décrire comment il est né, selon l'humanité ; et « tu as l'audace de vouloir découvrir comment il est né selon « la Divinité, mystère que le Père renferme en lui-même, et « qu'il ne dévoilera qu'aux saints qui contempleront un jour sa « face (45)? » Il faut donc conclure de là que c'était un désir inconvenant que de vouloir comprendre ce qui éloignait bien des gens du dogme catholique, en ce qu'ils devaient donner à leurs erreurs une apparence de raison. Ils rejetaient ce qu'ils ne pouvaient pas réduire aux formules de la raison. Toutefois Hippolyte ne repousse pas absolument l'objection de ses adversaires ; afin de justifier le dogme catholique du reproche de soutenir à tort des idées anthropopathiques, il fait une distinction remarquable entre les dénominations de Logos ou Verbe et de Fils, et il soutient que la première est donnée au Fils unique de Dieu, en sa pure individualité et dans son rapport avec le Père, tandis que la seconde le désigne quand on ajoute à cette idée celle de son Incarnation et ses rapports avec le genre humain. « Quel autre Fils Dieu en« voya-t-il dans la chair, si ce n'est le Verbe qu'il appela

(45) Contra Noët., c. 16.

« d'avance son Fils, parce qu'il devait le devenir? Et dans « cette dénomination de Fils, il prend en quelque sorte le « nom de communication par lequel Dieu exprime son « amour pour les hommes. Car le Verbe, en dehors de la « nature humaine et sans elle, n'est pas parfaitement Fils, « quoiqu'il soit toujours Verbe parfait et Fils unique (46). » Ce passage éclaircit aussi une assertion précédente. Le Verbe hypostasié de Dieu ne porte d'après cela le nom de Fils, que par rapport aux hommes dans l'union avec lesquels il est entré comme Fils de la Vierge, et qui en retour ont obtenu par lui et dans la communion avec lui, la qualité de Fils de Dieu. Mais comme tout cela était réglé d'avance, on pouvait avec raison lui accorder le nom de Fils, de toute éternité.

Notre auteur est d'une clarté remarquable dans l'exposition du dogme de l'Incarnation, proprement dite, et de son but, savoir la rédemption de la créature pécheresse. Il continue ainsi : « Croyons donc, mes frères, suivant la tradition « apostolique, que le Verbe divin est descendu du ciel dans « la sainte vierge Marie, afin qu'étant devenu chair *par elle,* « après avoir pris une âme humaine, je veux dire par là une « âme intelligente, et être devenu complètement homme « en toutes choses, excepté quant au péché, il pût racheter « ceux qui étaient déchus, et accorder l'immortalité aux « hommes qui croiraient en son nom.... De la même ma« nière dont il s'est rendu alors visible; il est devenu un « nouvel homme, né de la Vierge et du Saint-Esprit; d'une « part dans sa nature céleste, qu'il avait reçue du Père, « et de l'autre, dans sa nature terrestre, comme fait chair « sorti du vieil Adam par la Vierge. C'est ainsi qu'il se pré« senta dans le monde et se révéla visiblement, Dieu dans « un corps humain, et homme parfait. Car son corps n'était « pas seulement une apparence, rien n'y était changé, il

---

(46) Contra Noët., c. 15. Cf. ibid., c. 4.

« était véritablement devenu homme (47). » Ainsi que nous l'avons déjà dit, saint Hippolyte a consacré une dissertation spéciale à prouver ce point, savoir que l'adoption de la nature humaine par le Verbe n'avait causé aucun changement, aucune fusion des deux natures, et par conséquent la suppression d'aucune des qualités qui les caractérisaient réciproquement. Nous en citerons seulement ce qui suit : « Le Verbe « divin en devenant vraiment homme en tout, excepté le « péché, en agissant et en souffrant comme un homme tout « ce qui affecte la nature humaine, toujours à l'exception « du péché, et, par amour pour nous, se renfermant dans les « bornes de la chair humaine, n'éprouva pour cela point de « changement; de même substance que le Père, il ne devint « pas, par son abaissement, semblable à la chair, mais il « resta aussi illimité qu'il l'était avant d'avoir pris la chair « et en dehors d'elle, et il exerça, par le moyen de la chair, « l'action propre à la Divinité de la manière qui lui conve- « nait. Il les représente toutes deux en lui par la double

(47) Contr. Noët., c. 17. Πιστευσωμεν οὖν, μακαριοι ἀδελφοι, κατα την παραδοσιν των ἀποστολων, ὅτι Θεος Λογος ἀπ' οὐρανων κατηλθεν· εἰς την ἁγιαν παρθενον Μαριαν, ἱνα σαρκωθεις ἐξ αὐτης, λαβων δε και ψυχην την ἀνθρωπινην, λογικην δε λεγω, γεγονως παντα ὁσα ἐστιν ἀνθρωπος, ἐκτος ἁμαρτιας, σωσῃ τον πεπτωκοτα, και ἀφθαρσιαν ἀνθρωποις παρασχῃ τοις πιστευουσιν εἰς το ὀνομα αὐτου... καθ' ὃν τροπον ἐκηρυχθη, κατα τουτον καὶ παρων ἐφανερωσεν ἑαυτον ἐκ παρθενου και ἁγιου πνευματος, καινος ἀνθρωπος γενομενος· το μεν οὐρανιον ἐχων το πατρῳον ὡς Λογος, το δε ἐπιγειον ὡς ἐκ παλαιου ἀδαμ διὰ παρθενου σαρκουμενος· οὑτως προελθων εἰς κοσμον Θεος ἐν σωματι ἐφανερωθη, ἀνθρωπος τελειος προελθων· οὐ γαρ κατα φαντασιαν ἠ τροπην, ἀλλ' ἀληθως γενομενος ἀνθρωπος. Ailleurs ap., Theodor. dial. I, Tom. IV, p. 36 (Gallandi, Tom. II, p. 496), il s'adresse aussi à Marie : Εἰπε μοι, ὠ μακαρια Μαρια, τι ἠν το ὑπο σου τῃ κοιλιᾳ συνειλημμενον, καὶ τι ἠν το ὑπο σου ἐν παρθενικῃ μητρα βασταζομενον; ὁ Λογος γαρ ἠν Θεου πρωτοτοκος ἀπ' οὐρανων ἐπι σε κατερχομενος και ἀνθρωπος πρωτοτοκος ἐν κοιλιᾳ πλασσομενος, ἱν' ὁ πρωτοτοκος Λογος Θεου πρωτοτοκῳ ἀνθρωπῳ συναπτομενος δειχθῃ. Cf. Ibid. Dial, II, pag. 88.

« action, divine et humaine, qu'il déploya dans la même « personne véritable et substantielle ; Dieu incommensura« ble et homme borné en même temps, d'après l'idée et « d'après le fait, réunissant complètement en lui la sub« stance de tous deux, ainsi que leur action propre, ou, ce « qui est la même chose, leurs caractères naturels, etc. » (48). Mais si les deux natures se trouvent à côté l'une de l'autre, séparées et sans mélange, elles ne forment toutefois qu'une seule hypostase, et cela de manière que le Verbe divin a accueilli dans l'unité de sa personne, la nature humaine, impersonnelle par elle-même ; « car la chair, par elle-même, séparée « du Verbe, n'a point d'existence indépendante ; elle ne l'a « que dans le Verbe. C'est donc ainsi qu'un seul parfait Fils « de Dieu a paru (49). »

Cette fixation si exacte des rapports réciproques des deux natures dans Jésus-Christ, sert aussi à exprimer la manière dont il faut concevoir le but de l'Incarnation. Saint Hippolyte ne fait du reste que répéter ici, mais sous une meilleure forme, les pensées de saint Irénée. Jésus-Christ, comme médiateur entre Dieu et l'homme, devait, pour accomplir la réconciliation et l'union entre eux, réunir en lui la substance de l'un et de l'autre, et prendre sur lui, des deux côtés, le gage de garantie (ἀῤῥαβῶνα) (50). Il décrit l'action universelle du Rédempteur dans un parallèle remarquable entre lui et Adam.

« Jésus-Christ, qui retira du plus profond abîme l'homme « perdu, formé dans l'origine du limon de la terre et enchaîné « dans les liens de la mort ; qui, venant d'en haut, souleva « celui qui gémissait en bas, qui apporta la joyeuse nouvelle « aux morts, la rédemption aux âmes, la résurrection aux

(48) Contr. Beron. et Helic. Frag. I. Gallandi, t. II, p. 466.

(49) Contr. Noët., c. 15. — (50) Apud Leont. Byz. Gallandi, ibid., p. 466.

« enterrés, ce fut lui qui, secourant l'homme tombé, semblable à lui par lui-même, c'est-à-dire le Verbe, premier né, qui visita dans la Vierge le premier Adam créé. L'être spirituel vint chercher dans le sein de sa mère celui qui avait été formé de la terre; celui qui vit éternellement, celui qui était mort par sa désobéissance, l'être céleste appela l'être terrestre dans le ciel; celui qui était né libre voulut délivrer l'esclave par son propre esclavage; il donna la trempe de l'acier à l'homme devenu poussière et la pâture du serpent. Il rendit maître du vainqueur celui qui était attaché à la croix, et qui fut en conséquence proclamé vainqueur en vertu de la croix (51). » Si dans ce passage la même action du Rédempteur se trouve décrite sous divers rapports, les effets de la rédemption même sont ainsi indiqués : « C'est pour cela que le Dieu qui gouverne tout s'est fait homme, c'est-à-dire, pour que, souffrant dans une chair condamnée à souffrir, il pût racheter notre race vouée tout entière à la mort, et l'élever miraculeusement à une vie bienheureuse et sereine, au moyen de la chair, par la divinité exempte de souffrances, à cette vie que l'homme avait perdue en cédant au démon; en même temps il voulut affermir dans leur constance les légions d'êtres intelligens dans le ciel, par le mystère de son Incarnation, dont le dernier but est d'attacher à lui et sous lui tous les êtres dans l'union (52). » L'idée exprimée dans ce passage est que Jésus-Christ a accueilli toute chair dans sa chair immaculée, et toute la race humaine dans son corps, et que pour cette raison son obéissance a été l'obéissance de tous; sa mort, la mort de tous, et la race qui était descendue dans la mort par sa faute à elle, s'éleva par ses mérites à lui, dans la vie éternelle. Et cette nouvelle vie s'affermit

(51) Apud Theodoret. Dial. II, p. 88. Gallandi, p. 497.
(52) Contr. Beron. et Helic. Gallandi, p. 466.

dans les fidèles jusqu'à les rendre immuables ; puisqu'il est en eux et eux en lui ; et la rédemption n'a pas seulement influé sur eux, mais encore sur les esprits dans le ciel, puisque la condition de l'immutabilité est le repos dans l'unité, lequel, d'après ce qu'Hippolyte nous assure, n'a trouvé que par ce mystère son centre dans Jésus-Christ.

Il dit ensuite encore à ce sujet : « Le Seigneur a renouvelé « l'ancien homme et lui a confié derechef le sceptre de Fils. « Car les cieux s'ouvrirent sur-le-champ (lors du baptême « de Jésus-Christ), la réconciliation des êtres visibles avec « l'invisible fut célébrée ; les légions célestes se réjouirent, « et ceux qui avaient été séparés par l'inimitié s'embrassèrent en amour.... Les cieux s'ouvrirent, et cela devait « être, car l'époux, Jésus-Christ, étant baptisé, l'appar- « tement de l'époux céleste devait ouvrir ses portes étin- « celantes, etc. » (53). Mais Hippolyte ne considère pas cette réconciliation sous un seul point de vue ; le baptême par lequel cette réconciliation fut appropriée subjectivement à l'homme, occasionna en même temps la régénération de l'homme tout entier. Il l'appelle une source jaillissante de salut. « Le Père de l'immortalité a envoyé son Fils immor- « tel, son Verbe dans le monde ; celui-ci est descendu auprès « de l'homme pour le laver dans l'eau et dans l'esprit ; il « nous a régénérés pour l'incorruptibilité de l'âme ainsi que « du corps, il nous a insufflé l'esprit de vie et nous a ar- « més d'une cuirasse impérissable. Or, l'homme étant de- « venu immortel, il sera aussi Dieu. Et lorsque par l'eau et « le Saint-Esprit, après le bain de la régénération, il sera de- « venu Dieu, il sera aussi, après sa résurrection des morts, « cohéritier de Jésus-Christ (54). » On voit par là que la justification et la sanctification n'étant point séparées dans son esprit, devaient être à ses yeux une seule et même chose.

(53) Hom. in Theophan., n. 6. — (54) Ibid., n. 8.

« Celui qui descend avec la foi dans ce bain de la régénération, répudie le démon et s'attache à Jésus-Christ. Il abjure l'ennemi et reconnaît que Jésus-Christ est Dieu. Il dépouille l'esclavage et se revêt de la dignité de Fils. Il sort du baptême, brillant comme le soleil, répandant autour de lui les rayons de la justice (55). » C'est pour cela qu'il dit que la foi et la charité sont les deux ailes sur lesquelles le Christ, et avec lui l'Église tout entière, s'élance avec Dieu.

Nous venons de voir que, d'après Hippolyte, le fidèle est transplanté, tant en corps qu'en esprit, dans une union de vie si étroite avec son divin Sauveur (56), que par la participation divine, il reçoit le signe et le nom de Dieu; et ce monde, si riche en images, n'offre à notre auteur, non plus qu'à l'Apôtre, rien qui puisse en offrir une comparaison plus juste que l'unité de chair dans le mariage, puisque, d'après Moïse, la violation de cette unité était punie de la mort corporelle, comme celle de l'autre l'est de la mort spirituelle (57). Ceci nous fait bien connaître l'idée qu'Hippolyte se faisait de l'Église, dans les trésors de laquelle chaque individu puise ce qu'il réfléchit de divin en sa personne. Et en effet, il ne se forme pas de l'Église une idée peu digne quand il dit, par rapport à l'Apocalypse, 12, 1 *sq.*, qu'elle porte le divin Verbe dans son sein, et ne cesse pendant cette vie mortelle de le mettre au monde dans les fidèles (58), et quand il regarde toujours et partout l'Église comme la chaste épouse

---

(55) Ibid., n. 10.

(56) De Christ. et Antichr., n. 4. Ἐπειδὴ γαρ ὁ Λογος του Θεου ἀσαρκος ὢν, ἐνεδυσατο την ἁγιαν σαρκα ἐκ της ἁγιας παρθενου, ὡς νυμφιος ἱματιον ἐξυφανας ἑαυτῳ ἐν τῳ σταυρικῳ παθει, ὅπως συγκερασας το θνητον ἡμων σωμα τῃ ἑαυτου δυναμει, και μιξας τῳ ἀφθαρτῳ το φθαρτον, και το ἀσθενες τῳ ἰσχυρῳ, σωσῃ τον ἀπολλυμενον ἀνθρωπον.

(57) In Susannam Dan. XIII, 24. Gallandi, t. II, p. 445.

(58) De Christ. et Antichr., n. 61.

de Jésus-Christ, sur laquelle les hérétiques commettent le crime de viol, etc. (59). Voici en peu de mots l'ensemble de ses pensées. « L'Église est dans le monde comme un vaisseau en pleine mer. Elle est balancée au gré des flots, « mais ne sombre pas, car elle est dirigée par un pilote habile, par Jésus-Christ. Elle porte aussi sur elle son trophée, celui qu'elle a remporté sur la mort, puisqu'elle « porte la croix du Seigneur. La proue est l'Orient, la poupe « l'Occident, le corps du vaisseau le Midi, les avirons sont « les deux Testamens, les agrès l'amour de Jésus, qui enveloppe l'Église; les voiles, d'une blancheur éclatante, « sont le bain de la régénération qui rajeunit les fidèles; le « vent est l'esprit du ciel, par lequel les fidèles reçoivent le « sceau de Dieu. Elle a aussi, comme il le faut, des ancres « de fer, qui sont les commandemens en Jésus-Christ, puissans comme le fer; elle a encore à droite et à gauche des « rameurs, ce sont les saints anges qui l'entourent et la protégent; les échelles de corde par lesquelles on monte aux « mâts sont l'emblème de la Passion de Jésus-Christ, qui « engage les fidèles à gravir jusqu'au ciel, et les flammes « qui flottent victorieusement au sommet de ces mâts sont « les prophètes, les martyrs et les apôtres qui reposent dans « le royaume de Jésus-Christ (60). » Lorsque dans ce passage il parle de l'emblème de la Passion de Jésus-Christ, qui attire les fidèles vers le ciel, il n'entend pas seulement le souvenir de cette Passion, je dis *pas seulement*, parce que, dans un autre endroit, il s'exprime très positivement sur sa représentation véritable dans l'Église, sous la forme de *sacrifice eucharistique*. En citant le livre des Proverbes, 9, 1 *sq.*, il dit au sujet des mots : *Sapientia paravit mensam suam*, qu'il faut entendre par là la croyance à la très sainte Tri-

(59) In Susann., ib., v. 15, 22, etc.— (60) De Christ. et Antichr., n. 59.

nité et « à la très auguste et immaculée chair et au sang qui « sont portés et sacrifiés journellement sur la table mysté- « rieuse et divine, pour renouveler le souvenir de cette « première table, de ce repas mystérieux et à jamais mé- « morable de Dieu. » Il explique immédiatement après le sens dans lequel il a appliqué ces épithètes à la chair et au sang de Jésus-Christ, en interprétant les mots : *Venite, comedite panem meum*, etc. « C'est-à-dire qu'il nous a donné à manger « et à boire, pour la rémission de nos péchés, sa chair di- « vine et son auguste sang (61). » Nous laissons au lecteur le soin de rechercher quelle pouvait être l'idée d'Hippolyte, en donnant à l'Eucharistie la dénomination de chair *divine*, en disant que son apport quotidien sur l'autel avait toutes les propriétés d'un sacrifice (θυομενα), et renfermait en lui le renouvellement du repas de Dieu.

Quant à l'état de l'âme dans l'autre monde, il est d'opinion, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, que les justes n'entreront dans le ciel qu'à la résurrection générale, et qu'en attendant ils jouissent, dans un autre lieu, de la félicité qui leur est due. Il répond à ceux qui nient la résurrection : « Si, d'après le système de Platon, l'âme a été créée im- « mortelle par Dieu, vous devez croire que Dieu a le pou- « voir de ressusciter et de rendre immortel le corps, com- « posé des mêmes élémens. Car, en parlant de Dieu, on « n'osera pas dire : Il peut ceci, et il ne peut pas cela. Nous « croyons donc que le corps aussi ressuscite ; en effet, bien « qu'il se corrompe, il n'est pas anéanti ; la terre en prend

(61) Fragm. in Prov. IX, 1 seq. (Gallandi, II, p. 488.)... Και ἑτοιμασατο την ἑαυτης τραπεζαν, — την ἐπιγνωσιν της ἁγιας τριαδος καταπαγγελλομενην· και το τιμιον και ἀχραντον αὐτου σωμα και αἱμα, ἁπερ ἐν τῃ μυστικῃ και θειᾳ τραπεζῃ καθ' ἑκαστην ἐπιτελουνται θυομενα εἰς ἀναμνησιν της ἀειμνηστου και πρωτης ἐκεινης τραπεζης του μυστικου θειου δειπνου... την θειαν αὐτου σαρκα και το τιμιον αὐτου αἱμα δεδωκεν ἡμιν ἐσθιειν και πινειν εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων.

« les restes dans son sein et les conserve; ils y sont jetés « comme des graines, ils se mêlent avec le sol fertile, se dé- « veloppent et fleurissent. La semence est mise dans la terre « comme un petit grain à peine visible; puis, par l'ordre de « Dieu, elle se développe et s'élève magnifique, mais seu- « lement après être morte, après s'être dissoute et mêlée « avec la terre.... Ce n'est donc pas en vain que nous « croyons à la résurrection des corps. Car si le corps est « dissous, à cause de la désobéissance originelle, il est dé- « posé dans la terre comme dans une espèce de haut four- « neau, pour y recevoir une nouvelle forme et en ressortir, « non pas tel qu'il était, mais pur et incorruptible. Et à « chaque corps sera rendue sa propre âme; et quand celle- « ci y sera rentrée, elle ne sera plus assujétie à la douleur; « mais, pure, elle habitera, dans une joie commune, un « corps pur comme elle; elle reprendra avec bonheur ce « corps dans lequel elle aura passé ici-bas une vie irrépro- « chable, et de la part duquel elle n'aura eu à endurer rien « qui lui fût nuisible (62). » Tous les hommes paraîtront à la fin devant le Tribunal de Jésus-Christ, les justes avec des corps glorieux, tout brillans de lumières, les réprouvés avec les mêmes corps passibles, pour être à jamais séparés des justes dans des peines éternelles, afin que chacun soit traité selon ses œuvres.

Editions. Les divers écrits de saint Hippolyte ayant été découverts à des époques et par des hommes différens, furent, par la même raison, publiés les uns après les autres. C'est ainsi que M. Gudius fit paraître le traité *de Christo et Antichristo* en grec, à Paris, en 1661, et Combefis la traduction dans l'*Auctuar. Bibl. PP.* Paris 1672. Gérard Voss publia le traité *adversus Noëtum* dans son édition de saint Grégoire le Thaumaturge, Mayence 1604. Possevin, le *De-*

(62) De causa Universi c. Plat., c. 2, 3.

monstratio adv. Judæos, Venise 1603. David Hœschel inséra le fragment *contra Platonem* dans les notes au Photius, Augsbourg 1601. Enfin Scaliger donna le cycle pascal dans son *Emendat. temporum*, Paris 1583. Les traductions se trouvent dans les diverses collections de Pères que nous avons déjà citées. La première collection complète des œuvres de saint Hippolyte fut entreprise par Jean Mill, mais il mourut avant de l'avoir achevée, et W. Janus, professeur à Wittemberg, qui avait promis de publier le résultat des travaux préparatoires que Mill avait laissés, ne tint pas sa promesse. A la fin, A. Fabricius rassembla avec un soin et un zèle infatigable tout ce qui avait été jusqu'alors découvert et commenté, et publia tout ce qui restait de saint Hippolyte, soit complet, soit par fragmens, en 2 volumes, à Hambourg, 1716 et 1718. Il a ajouté au texte de nombreuses notes de lui-même ou d'autres commentateurs. Le second volume renferme un choix de plusieurs petits écrits de Pères du troisième siècle. Cette édition fut suivie de celle de Galland, qui est rangée dans un meilleur ordre; elle se trouve dans le tome II de la *Bibl. PP.* Les diverses pièces sont rangées, soit par ordre de dates, soit par ordre de matières, et sont éclaircies par des notes.

APOLLONIUS.

Nous interrompons pour un moment la suite des écrivains de l'école d'Alexandrie pour reprendre depuis le commencement une autre série qui s'y rattache, sinon précisément par le temps, du moins par la tendance commune de leurs

travaux littéraires. Pendant qu'à Alexandrie on creusait le tombeau de l'ancienne Gnosis hérétique, et que l'on avait en même temps l'œil attaché sur les mouvemens unitaires, d'autres continuèrent le combat contre les montanistes. De ce combat ne pouvait point, à la vérité, résulter un développement particulier ou une fixation plus exacte du dogme catholique, quoique le sujet en rentrât moins dans le domaine de la dogmatique que dans celui de la discipline; toutefois il nous donnera lieu de faire une observation remarquable; nous verrons comment l'Eglise catholique, en sachant se mettre au-dessus des vacillations du cœur et de l'esprit humain, domine par la règle de sa foi, tantôt le poids entraînant du sentiment qui égare, tantôt les empiétemens de l'orgueilleuse raison, tandis que cette même raison et ce sentiment, devenus libres en dehors d'elle, errent sans loi et sans frein, et s'entrechoquant perpétuellement, se réduisent en poussière. Tel a été le sort des montanistes.

Apollonius fut un des adversaires les plus vigoureux de cette secte (1). On ignore absolument qui il était et de quel pays il tirait son origine; toute sa réputation se fonde sur sa polémique contre les montanistes. Il vivait du temps de Commode et de Septime-Sévère, et il composa un ouvrage fort étendu contre Montanus et ses deux prophétesses, Prisca et Maximilla, quarante ans après sa première apparition et par conséquent vers l'an 210. Tertullien essaya de réfuter les accusations contenues dans le septième livre, par un écrit intitulé περι ἐκστασεως.

Nous ne possédons plus l'ouvrage d'Apollonius, mais seulement quelques fragmens de cet ouvrage conservés par Eusèbe (2). D'après l'idée que ce dernier en donna, et que l'on reconnaît effectivement dans les fragmens en question, l'au-

(1) Euseb., h. e., V, 18. Hieron. catal., c. 40. — (2) Ibid., h. e., l. c. Les fragmens se trouvent chez Galland. Tom. II, p. 199.

teur s'était proposé d'examiner et de réfuter l'une après l'autre les fausses prophéties que les montanistes répandaient dans le public, et de prouver le mensonge de l'inspiration divine qu'ils prétendaient avoir reçue, par leur conduite peu chrétienne et souvent même criminelle. Il y reproche à Montanus d'avoir, par ses enseignemens, rompu des mariages, imposé arbitrairement des jeûnes, montré la plus basse avidité; il lui dit que ses prophétesses, suivant l'exemple de leur maître, se faisaient payer leurs prédictions par de l'or ou des parures, et que tout cela était diamétralement opposé à l'Évangile. Dans les deux derniers fragmens, il accuse deux autres chefs de cette secte de s'abandonner à des vices qui leur avaient déjà attiré des châtimens de la part de l'autorité, et il demande si ce sont là les fruits du Saint-Esprit qui les inspire.

Le style de ces morceaux est animé, le langage en est vigoureux, et l'ouvrage paraît avoir été écrit avec force et amertume.

CAIUS.

Sous le règne des empereurs Sévère et Caracalla, Caius se distingua entre le clergé romain par son érudition et son éloquence. Il avait été disciple de saint Irénée (1) et était venu à Rome sous le pape Zéphyrin (2); là il fut ordonné prêtre, et si le récit de Photius est exact, il fut aussi sacré évêque *in partibus* (3). Il est probable que sa vie se prolongea jusqu'à la fin du règne de Caracalla, en 217.

---

(1) Voyez la préface des actes du martyre de saint Polycarpe.

(2) Hieron. catal., c. 59.

(3) Phot. cod. 48. Τουτον τον Γαϊον πρεσβυτερον φασι γεγενησθαι της

Il s'occupa principalement de controverse avec les hérétiques, contre lesquels il lutta en paroles et par écrit. Parmi ses ouvrages on comptait :

1° *Disputatio adversus Proclum*. Ce Proclus était l'organe le plus savant de son siècle et le principal appui des montanistes. Tertullien lui-même le respectait. Caïus, pour le convaincre de son erreur, tint avec lui à Rome un colloque public, qu'il mit plus tard par écrit. Il avait été sans doute composé en grec, puisque Eusèbe en cite plusieurs fragmens, fort bien faits; aussi sa perte est-elle fort à regretter pour l'histoire (4).

2° *Parvus Labyrinthus*. Eusèbe cite quelques passages d'un écrit contre Artémon, mais sans indiquer le nom soit du livre, soit de l'auteur (5). Théodoret connaissait, sous le titre ci-dessus, un ouvrage qui s'occupait d'Artémon et de Théodote; mais l'auteur lui en était aussi inconnu qu'à Eusèbe; il remarque seulement que quelques personnes l'attribuaient, bien que certainement à tort, à Origène (6). Photius enfin atteste que l'opinion publique nommait Caïus pour auteur de la *Disputatio adversus Proclum* (7). Par toutes ces raisons, nous croyons pouvoir, avec quelque vraisemblance, tenir notre Caïus pour l'auteur de cet écrit, malheureusement perdu comme le précédent (8).

κατα Ῥωμην ἐκκλησιας, χειροτονηθηναι δε αὐτον των ἐθνων ἐπισκοπον. Eusèbe, h. e., II, 25, lui donne la qualification un peu vague de ἐκκλησιαστικον ἀνδρα. — Voyez à ce sujet Le Moyne : Not. in varia Sacra. Tom. II, p. 937 sqq.

(4) Hieron. catal., l. c. Gajus sub Zephyrino, Romanæ urbis episcopo, sub Antonino Severi filio, disputationem adversus Proculum, Montani sectatorem, valde insignem habuit, arguens eum temeritatis super nova prophetia defendenda. Euseb., h. e., II, 25; VI, 20; III, 28, 31.

(5) Euseb., h. e., V, 28. — (6) Theodoret. Hæret. Fab., II, 5, ainsi que Nicephor., h. e., IV, 20.— (7) Phot. cod. 48.— (8) Les Fragmens d'Eusèbe, l. c.

3° D'après Théodoret, il avait aussi combattu Cérinthe dans un écrit; mais il n'est pas probable qu'il faille entendre par là un livre spécial, mais plutôt les passages de son colloque avec Proclus, où Caïus attaque la doctrine de Cérinthe sur le millénaire et sur son Apocalypse (9). Photius lui attribue encore le livre *de Universo* ou *de causa Universi*, que nous avons déjà appris à connaître comme une production de saint Hippolyte. Enfin, dans ces derniers temps, et depuis Muratori, on a paru croire généralement qu'il était l'auteur d'un fragment anonyme, découvert dans la bibliothèque ambroisienne de Milan, et qui renferme une liste des livres canoniques, environ de la fin du deuxième siècle. Le principal fondement de cette hypothèse est l'accord de ce fragment avec saint Irénée, saint Hippolyte et Caïus, pour rejeter l'épître aux Hébreux (10). Mais il faut avouer que cette marque est un peu trop générale, et, d'un autre côté, la confusion qui y règne et les inexactitudes que l'on y trouve ne sont pas de nature à faire honneur à notre savant prêtre; aussi ne partageons-nous pas l'opinion de Muratori à cet égard.

Du reste, les fragmens qu'Eusèbe nous a conservés, quelque peu considérables qu'ils soient, ne sont pas sans intérêt. Nous y voyons que Caïus, quoique disciple de saint Irénée, était un ennemi déclaré du chiliasme, que les montanistes avaient adopté avec plusieurs autres erreurs. Les notices fournies par le *Parvus labyrinthus* sont plus remarquables encore. Les artémonites, unitaires de la seconde classe, qui niaient la véritable divinité de Jésus-Christ, dans le sens de Paul de Samosate, soutenaient *dès lors*, pour rendre leur système plausible, que la foi de l'Eglise romaine, qui était demeurée intacte jusqu'au pape Victor, avait été altérée sous Zéphyrin. Caïus leur oppose l'autorité des anciens Pères et

(9) Theodoret. Hæret. Fab. II, 3. Cf. Euseb., l. c. — (10) Muratori Antiqq. Ital. med. æv. Tom. III, p. 851 sq. — (11) Hieron. l. c.

la conduite du pape Victor à l'égard de Théodose le corroyeur. Le tableau du caractère de ces hérétiques nous fait connaître la tournure de leur esprit et la tendance de leur système. Ils étudient, dit-il, Euclide, Aristote et Galien avec zèle et enthousiasme; mais ils laissent de côté les saintes Écritures. Si l'on oppose à leurs opinions des passages de l'Écriture, ils commeneent par examiner le passage en question pour voir s'il faut le prendre conjonctivement ou disjonctivement, afin d'en torturer le sens par une formule de syllogisme jusqu'à ce qu'il cadre avec leurs idées; si cela n'est pas possible, ils changent violemment le texte ou en rejettent tout-à-fait l'autorité. « Ils ne peuvent pourtant « pas ignorer eux-mêmes jusqu'où va leur audace. Car de « deux choses l'une: ou ils ne croient pas que les divines « Écritures aient été inspirées par le Saint-Esprit, et alors « ce sont des incrédules; ou bien ils se regardent comme « plus sages que le Saint-Esprit, et dans ce cas que sont-ils, « si ce n'est des possédés du démon? etc. » Ce qui précède confirme ce que nous avons dit plus haut du fondement de cette doctrine.

On trouve les fragmens chez Galland, t. II, p. 204.

ASTERIUS URBANUS.



Eusèbe, en faisant l'histoire des discussions montanistes (1), parle d'un ouvrage assez étendu et assez approfondi en trois livres; mais il oublie d'en nommer l'auteur. Saint

(1) Euseb., h. e., V, 16.

Jérôme en attribue le mérite tantôt à Rhodon, tantôt à Apollonius, tandis que Rufin et Nicéphore en gratifient Claude Apollinaire (2); mais la chronologie ne permet de s'arrêter à aucune de ces suppositions, et aujourd'hui tous les savans sont d'accord pour le regarder comme l'œuvre d'Astérius Urbanus (3). Car dans l'endroit où Eusèbe parle de cet ouvrage, il dit : Και μη λεγετω ἐν τῳ αὐτῳ λογῳ, τῳ κατα Ἀστεριον Οὐρβανον, το διά Μαξιμιλλης πνευμα. Il est évident que dans ce passage les mots ἐν τῳ... Οὐρβανον ont été intercalés dans le texte. Ils formaient probablement une note marginale, peut-être même de la main d'Eusèbe lui-même, qui, ayant parlé peu auparavant de cet écrit, aura écrit en marge le nom de l'auteur, que les copistes auront plus tard fait passer dans le texte.

Quant à cet Astérius, nous n'en savons absolument que ce que nous apprennent les fragmens de son livre perdu pour nous. D'après eux, il était prêtre ou évêque (4). Dans un voyage qu'il fit, il avait visité Ancyre en Galatie, où il avait trouvé les églises dans une grande confusion par suite des intrigues des sectaires phrygiens, et pour y mettre ordre il avait prêché les fidèles plusieurs jours de suite avec le plus heureux succès. L'évêque Zoticus, d'Otrys en Phrygie, et les autres prêtres, l'ayant prié de leur laisser une copie de ses discours, il promit de les satisfaire à son retour. Ce fut là l'origine de cet ouvrage, qui parut vers 232, c'est-à-dire quatorze ans après la mort de Maximilla, ainsi qu'il y est dit

(2) Hieron. catal., c. 37, 40. — Rufin. interpretat. Euseb., V, 15. Niceph., h. e., IV, 33.

(3) Le père Valois, dans ses notes sur Eusèbe, l. c., en a fait le premier l'observation, et Tillemont, Longuerue, Dodwell et Pearson se sont rangés de son avis.

(4) Il appelle l'évêque Zoticus d'Etrys συμπρεσβυτερος, avec l'indication de son diocèse.

(mort qui eut lieu en 218), et fut dédié à un nommé Avircius Marcellus.

L'ouvrage se composait de trois livres. Une exposition historique et dogmatique du commencement, de la suite et de la nature de cette hérésie, jugée d'après les principes de l'Évangile, devait servir à ouvrir les yeux des catholiques, sur la nullité et les dangers de cette doctrine. Dans l'exorde, qu'Eusèbe nous a conservé (5), l'auteur fait connaître l'occasion qui lui a fait composer cet écrit, et que nous avons rapporté plus haut; puis, dans le premier livre, il donne des détails sur la vie du phrygien Montanus, sur ses premiers commencemens et sur l'accueil favorable qu'il trouva chez quelques personnes pendant que lui et les siens furent exclus de la communion de l'Eglise. Dans un fragment du second livre, on voit les outrages dont les montanistes accablaient les catholiques, qu'ils appelaient des *prophéticides,* et l'on rapporte la fin tragique de leurs chefs Montanus, Maximilla et un certain Théodote. Les deux premiers furent, à ce qu'il paraît, pendus. Dans le troisième livre, il réfute les raisons apparentes sur lesquelles les montanistes s'appuyaient. Ils se vantaient des martyrs qu'ils avaient eus. Astérius leur répond que cet argument, par lui-même, n'est pas suffisant, car, s'il l'était, il faudrait reconnaître encore les marcionites, quelques uns desquels ont aussi été parfois compris dans les persécutions, sans qu'ils aient eu pour cela la véritable foi en Jésus-Christ. Les martyrs (catholiques) n'avaient jamais reçu ceux-là dans leur communion. En définitive, il fait voir que, sans même entrer dans la discussion de la vérité intrinsèque de leurs prédictions, la forme même en était diamétralement opposée à l'histoire de tous les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui n'avait ja-

(5) Ces fragmens, Euseb. Hist. eccl., V, 16, se trouvent aussi chez Galland, t. III, p. 275.

mais prophétisé comme eux dans un état d'ivresse et sans connaissance ; que, du reste, rien n'annonçait que leur école de prophètes dût beaucoup fleurir, parce que, depuis treize ans que leur célèbre Maximilla était morte, personne ne s'était encore présenté pour la remplacer dans ses fonctions. Il dit donc que leur prétendue extase (ἐκστασις) était au contraire une παρεκστασις, et il est très certain que cette dernière observation, faite par plusieurs Pères, offre une marque très caractéristique du véritable don de prophétie, en opposition aux dons prétendus de ce genre.

DENIS-LE-GRAND, D'ALEXANDRIE.

Denis, que ses contemporains surnommèrent déjà le Grand, à cause des services qu'il rendit à l'Eglise, naquit à Alexandrie, en Égypte, et était issu d'une famille fort distinguée (1). Il était païen et rhéteur, mais il renonça, dans l'école d'Origène, à sa religion et à sa profession, se livra à la théologie et succéda à Héraclas, comme chef de l'école des catéchistes de sa ville natale (2). De même que son maître, il mit un zèle infatigable à la conversion des hérétiques, et, pour mieux les convaincre de la vérité, il étudia leurs écrits et leurs systèmes (3). Il y avait seize ans qu'il remplissait ces fonctions, lorsqu'en 247, après la mort d'Héraclas, le choix du clergé l'appela à la dignité d'évêque, dont il demeura revêtu pendant dix-sept ans au milieu de nombreuses vicissitudes (4). Dès les premiers momens de son épisco-

(1) Euseb., h. e., VII, 11. — (2) Ibid., VI, 29. Hieron. catal., c. 69. — (3) Euseb., VII, 7. — (4) Ibid., VI, 35.

pat, les hostilités des païens contre les chrétiens recommencèrent de plus belle, et furent portées au plus haut point quand l'édit de persécution de Décius donna à leur haine, avec un droit apparent, une impulsion plus forte. Denis attendit son sort avec tranquillité, et ce ne fut qu'après de vives instances qu'il consentit à se mettre en lieu de sûreté. Mais, surpris en route, avec ses compagnons, par des soldats qui parcouraient le pays, ils furent arrêtés et traînés à la petite ville de Taposiris. Sur ces entrefaites, des paysans chrétiens, ayant appris par hasard que leur évêque était prisonnier, accoururent, l'arrachèrent malgré lui des mains des soldats et le conduisirent avec deux prêtres dans un asile écarté. De cette retraite, il continua à diriger son église affligée, soit par des lettres, soit par l'entremise de diacres et de prêtres, qui pénétraient dans la ville au risque de la vie (5).

L'Eglise souffrit beaucoup dans cette persécution; un grand nombre de chrétiens avaient apostasié, et à tant de maux vint se joindre le schisme des novatiens. Denis montra beaucoup de douceur et de condescendance pour ceux que leur faiblesse avait fait succomber, et cela à la prière des martyrs eux-mêmes (6). Il ne fit pas de même à l'égard de Novatien, dont il détestait également et les menées schismatiques et la conduite à l'égard de ceux qui étaient tombés; Novatien lui ayant donné avis de son élection, il lui écrivit en réponse : « Si tu as réellement été forcé, comme « tu le dis, prouve-le en te retirant volontairement. Tu au« rais dû tout souffrir plutôt que de déchirer l'Eglise. Il « n'est pas moins glorieux de mourir pour ne pas diviser « l'Église que pour ne pas sacrifier aux idoles. Selon moi, « la première mort est même la plus sublime des deux. Car « dans le dernier cas on meurt pour l'avantage seul de sa

---

(5) Euseb., h. e., VI, 41; VII, 11. — (6) Ibid., VI, 42.

« propre âme et dans le premier pour celui de l'Eglise tout « entière. » C'est pour cela qu'au concile d'Antioche, en 252, il se montra disposé à tout faire pour rétablir la paix et l'unité (7).

Dans les années suivantes, aussitôt que les tempêtes soulevées pendant le règne de Gallus se furent dissipées, et que l'Eglise respira de nouveau avec quelque liberté, Denis fixa son attention sur une hérésie qui, bien qu'elle ne fût pas nouvelle, ne commençait qu'en ce moment à paraître dangereuse. Dans la province d'Arsinoé, un certain évêque, Népos, avait adopté l'ancienne erreur cérinthienne d'un règne de mille ans de Jésus-Christ sur la terre, et l'avait expliquée, soutenue et répandue dans un écrit spécialement composé dans ce but, et qu'il avait intitulé : *Confutatio Allegoristarum*. Ce livre fit beaucoup de bruit et obtint un grand succès ; il occasionna même des divisions, et la chose devenait dangereuse. Denis prit alors la parole ; il écrivit à ce sujet deux livres : *De Promissionibus,* et fit en personne un voyage à Arsinoé, pour ramener les esprits égarés. Il proposa, dans des sentimens de modération, des conférences avec les amis du chiliasme, il se fit expliquer leurs doctrines et les raisons sur lesquelles ils les fondaient, et il eut la satisfaction que, par suite de ses charitables efforts, tous ces hérétiques, sans aucune exception, abjurèrent leurs erreurs et retournèrent à l'unité de la foi (8).

Il essaya de même d'accommoder le différend qui divisait alors les évêques au sujet de la validité du baptême des hérétiques. Son caractère modéré aurait voulu que chacun cédât un peu de son côté. Il ne se prononça pas en faveur de Cyprien, mais il n'approuva pas non plus la conduite trop roide du pape Etienne. Il engagea l'évêque Firmilien, et

(7) Euseb., h. e., VI, 46 ; VII, 8. Hieron. catal., l. c.

(8) Ap. Euseb., h. e., VII, 24, 25.

ceux qui pensaient comme lui, à renoncer à leur polémique, et il aurait voulu que Sixte II, successeur d'Etienne, laissât chaque Eglise suivre à cet égard ses anciens usages (9). Ce conseil était donné dans les meilleures intentions; mais l'importance dogmatique de la question y était altérée. La paix ne pouvait donc être que momentanée.

Pendant cette fermentation intérieure, Sabellius parut dans la Pentapole. Son hérésie exigea à son tour tous les soins et toute la force d'opposition du grand évêque. A la première nouvelle que Denis en reçut, il écrivit à Sixte II, à Rome, et s'efforça, dans plusieurs lettres encycliques, de réunir contre lui les évêques d'Afrique. Il se mit lui-même à leur tête, et écrivit quatre livres pour réfuter le sabellianisme; mais, dans cette discussion dogmatique, ses travaux donnèrent lieu à de fausses interprétations dont nous aurons plus tard occasion de parler (10).

Cependant il fut bientôt forcé de nouveau de sortir de sa sphère d'activité accoutumée. Valérien, qui, dans l'origine, s'était montré favorablement disposé pour les chrétiens, se laissa prévenir contre eux. Dès le commencement de la nouvelle persécution, en 257, notre Denis en fut frappé (11). Il fut pris, et ayant confessé avec fermeté sa foi, il fut exilé à Kephro, dans les déserts de la Libye. Là il jouit de la consolation de vivre au milieu d'une nombreuse communauté chrétienne, une partie de laquelle l'avait suivi de son diocèse, et dont l'autre partie avait été formée, par lui, des païens du lieu. Mais la suite en fut qu'on le transféra dans une région de la Maréotide, plus sauvage à la vérité, mais plus près d'Alexandrie, et dont la situation rendait par conséquent plus faciles ses rapports

(9) Ap. Euseb., h. e., VII, 5, 7, 9. — (10) Ibid., VII, 6, 24. — (11) Ibid., VII, 1, 10, 23.

avec ses ouailles (12). Il y resta jusqu'en 261, que la chute de Valérien lui permit de retourner chez lui. Toutefois il ne fit que changer une peine pour une autre. La capitale était devenue, sous Gallien, le théâtre d'une sanglante guerre civile et de la peste la plus destructive. La contagion faisait les plus terribles ravages et étouffait chez les païens, par l'effroi qu'elle leur causait, toute pitié pour les malades, qui étaient abandonnés, même de leurs plus proches parens. Le magnanime évêque seul ranimait le courage de ses fidèles. Le tableau qu'il nous a transmis de leur grandeur d'âme, de leur intrépidité et de leur charité sans bornes, fait bien connaître toute la puissance qui réside dans le Christianisme (13).

Les forces physiques de Denis s'épuisèrent dans de pareils travaux, mais non sa sollicitude pastorale, sa constante activité pour le bien de l'Église. Celle-ci ne tarda pas à avoir de nouveau besoin de son témoignage en faveur des doctrines apostoliques. Paul de Samosate, évêque d'Antioche, s'était exprimé, sur la divinité de Jésus-Christ, dans un sens opposé à Sabellius. Les évêques invitèrent Denis à se rendre au concile d'Antioche. Son grand âge ne lui permettait pas d'entreprendre un voyage si pénible, mais il remplaça sa présence par un écrit dogmatique qu'il adressa à l'église de cette ville sur le sujet en question. Ce fut là son dernier ouvrage. Peu de jours après, il termina, l'an 264, sa vie utile et agitée (14).

Son infatigable activité pour les intérêts de l'Eglise catholique ; son zèle ardent pour la conversion des païens, pour le bonheur des fidèles, pour la réunion des schismatiques;

(12) Ap. Euseb., h. e., VII, 11. C'est aussi ce que Denis dit lui-même dans son ep. adv. Germanum episcopum.

(13) Dionys. ep. ad Alexandrin. ap. Euseb., h. e., VII, 22.

(14) Euseb., h. e., VII, 27, 28; VIII, 30. Hieron. catal., c. 69.

la fermeté avec laquelle il combattit l'erreur, et sa modération à l'égard de ceux qui y étaient tombés ; sa charité qui embrassait l'Eglise catholique tout entière ; son courage sublime dans les malheurs ; sa constance inébranlable dans la foi ; enfin, son aimable modestie pendant que la chrétienté contemplait avec admiration sa science et ses vertus, toutes ces qualités lui valurent, de la part de ses contemporains, le titre de *grand*, et de celle de saint Athanase, l'épithète de *magister Ecclesiæ catholicæ*.

I. *Écrits*.

De l'immense trésor d'écrits dont Denis dota l'Eglise, il ne nous est presque rien parvenu, qu'une suite de fragmens plus ou moins considérables ; tout le reste est entièrement perdu. Ce que nous avons ne se compose guère que de lettres que nous allons citer par ordre chronologique, d'après le catalogue que saint Jérôme nous en a laissé (15).

1° *Lettres*. Immédiatement avant la persécution de Décius en 249, et pendant sa durée en 250, il écrivit une *Epistola objurgatoria* aux habitans d'Alexandrie, qui, pendant son absence, avaient tenu une conduite blâmable, et un *Libellum de martyrio* à Origène, qui était alors en prison (16), preuve qu'il l'estimait et qu'il avait conservé des relations avec lui.

En 251, il écrivit, au sujet de la discipline de la pénitence, à l'évêque Fabius d'Antioche, une lettre dont on trouve chez Eusèbe deux fragmens remarquables (17), puis encore plusieurs lettres *De Pœnitentia*, à divers évêques, tels que Conon d'Hermopolis, Thelymides de Laodicée, Mérusanes, évêque des Arméniens (18). Celles qu'il écrivit à

(15) Hieron. catal., c. 69. — (16) Euseb., h. e., VI, 46. — (17) Ib., VI, 42, 43. — (18) Ibid., VI, 46.

Rome traitaient *De Officio diaconi, De Pace et Pœnitentia*, et il y en avait encore une aux novatiens de Rome. Toutes ces lettres sont perdues. Il ne nous reste plus de cette année que sa lettre fort intéressante à Novatien lui-même, qui se trouve chez Eusèbe et chez saint Jérôme, et dont nous avons parlé plus haut (19).

L'année suivante, 252, il écrivit une lette au pape Corneille, au sujet du schisme novatien que l'on cherchait à soulever à Antioche, et deux autres à des confesseurs qui étaient rentrés dans l'unité de l'Eglise (20).

En 256, il exprima, dans une lettre au pape Etienne, la joie qu'il ressentait du rétablissement de la tranquillité dans l'Eglise, et lui fit part de ses idées sur le baptême des hérétiques (21).

En attendant, les discussions sur ce sujet étant devenues plus vives, il essaya, en 257, par une lettre, de porter le pape Sixte II, successeur d'Étienne, à des mesures plus modérées dans cette affaire. Il échangea, à cette époque, plusieurs lettres avec deux prêtres romains, Philémon et Denis (22).

L'année d'après, 258, il demanda conseil au pape Sixte II, au sujet d'un cas de ce genre qui se présentait parfois dans la pratique, et écrivit encore, la même année, à Lucien, successeur de Sixte (23).

Pendant son exil, en 259, il composa une lettre contre un évêque égyptien nommé Germain, qui avait porté contre lui diverses accusations. Le fragment qui se trouve chez Eusèbe rapporte ses souffrances pendant la persécution de Valérien (24).

Nous possédons, de l'année 261 en 262 (9e de Gallien),

(19) Euseb., h. e., VI, 46. Hieron., l. c. — (20) Euseb., h. e., VI, 46. — (21) Ibid., VII, 5. — (22) Ibid., VII, 5-8. — (23) Ibid., VII, 9. — (24) Ibid., VI, 40; VII, 11.

deux fragmens d'une lettre à l'évêque Hermamon; sur les événemens qui s'étaient passés sous les trois derniers empereurs romains (25).

C'est encore à la même année qu'il faut rapporter deux lettres fériales (*Epistolæ paschales*), l'une desquelles était adressée à un certain Flavius, et l'autre à Domitius et à Didymus; plus, des lettres à ses prêtres à Alexandrie et à beaucoup d'autres personnes (26).

Après son retour à Alexandrie, en 262, il écrivit une lettre à Hiérax, évêque égyptien, sur l'insurrection d'Alexandrie, lors de la préfecture d'Emilien, et, vers le même temps, un mandement pour l'église d'Alexandrie (27).

Il écrivit encore, d'après Eusèbe, une lettre fériale *De Sabbato*, et une *De Exercitatione spirituali*; et, d'après saint Jérôme, une à Ammon, évêque de Bérénice, au sujet de Sabellius; deux à Télesphore et à Euphranor, et une autre encore à Euphranor, à Ammon et à Euporus (28).

Du grand nombre de lettres qu'il adressa à l'évêque libyen Basilides, une nous est parvenue complète, sous le titre d'*Epistola canonica*. Il y répond à diverses questions que cet évêque lui avait faites au sujet de la discipline de la pénitence telle qu'elle était admise dans l'Eglise. Son authenticité est incontestable, quoique l'on ne soit pas d'accord sur sa date (29).

Sa dernière lettre, de l'an 264, était adressée au concile d'Antioche. Nous n'en connaissons plus que le nom.

---

(25) Euseb., VII, 10. — (26) Ibid., VII, 20. — (27) Ibid., VII, 21. — (28) Ibid., VII, 20-26. Hieron. catal., l. c.

(29) Balsamon et Zonaras ont commenté cette lettre. Elle fut imprimée d'abord avec le nom de Victor d'Antioche, à Ingolstadt, 1580; avec les commentaires dans la Bibl. des PP.; dans les Pandect. canon. SS. Apost. et canon. epist. SS. PP. Oxford 1672. — Galland. T. I, p. 501-509. — Mansi Collect. T. I, p. 1017 sq.

2° Denis composa, à diverses époques, des *Dissertations* dont la première est intitulée :

a) *De Promissionibus adversus Nepotem*, deux livres écrits vers l'an 255. Le titre en indique le contenu ; ils traitaient des prétendues promesses d'un règne du Messie sur la terre, dont on fixait, d'après l'Apocalypse, la durée à mille ans. Il y répondait à l'ouvrage de l'évêque Népos, dont nous avons parlé plus haut, et, à cette occasion, il examinait la canonicité du livre de l'Apocalypse, sur lequel les millenaires s'appuyaient. Nous possédons encore des fragmens considérables de cet ouvrage (30).

b) *De Natura ad Timotheum filium*. Celle-ci réfute le système épicurien sur la création du monde et sur la Providence, par l'ordre de l'univers et celui de la nature de l'homme. Un fragment précieux se trouve chez Eusèbe (31).

c) *Elenchus et Apologia ad Dionysium Romanum*. Dans les lettres qu'il avait publiées contre Sabellius, il était échappé à Denis plusieurs expressions qui semblaient porter atteinte au dogme de la divine Trinité. Ainsi il y disait que le Fils est au Père ce que le cep de vigne est au vigneron, le vigneron au constructeur ; il l'appelait son ποίημα, etc. Quelques chrétiens de la Pentapole ayant dirigé à ce sujet une accusation contre lui à Rome, il écrivit la susdite apologie en quatre livres et en forme de lettres. Il y réfute ses adversaires, et se justifie en même temps du crime dont on l'accuse. Cet ouvrage a été écrit vers l'an 262. Plusieurs fragmens en ont été conservés par saint Athanase et par Eusèbe, et nous aurons occasion d'y revenir plus tard (32).

(30) Euseb., VII, 24, 25. Hieron. catal., l. c. Apollinaire essaya plus tard de réfuter à son tour Denis.

(31) Euseb., VII, 26. — Præparat. evang., XIV, 23-27.

(32) Ap. Athanas. De Sentent. Dionys., c. 13. — Euseb. Præp. evang. VII, 19. — Hieron. contr. Rufin. II, 17. — Basil. de Spir. S., c. 29. — Hieron. catal., l. c.

3° *Ouvrages apocryphes*. Indépendamment des ouvrages de Denis que nous venons d'énumérer, on lui en a attribué quelques autres, savoir :

a) *Epistola ad Paulum Samosatenum*. Quoique dans sa lettre à l'Eglise d'Antioche, Denis n'eût pas même daigné saluer son évêque hérétique Paul, Théodoret prétend qu'il lui en aurait adressé une directement (33). Le jésuite Turrian en a effectivement publié une à Rome en 1608, dans une version latine. Mais nous ne sommes pas de l'avis de ceux qui la regardent comme authentique. Non seulement les anciens, et surtout Athanase, pour qui c'eût été une chose importante, ignoraient l'existence de cette lettre; non seulement le style élevé de Denis ne s'y fait nulle part reconnaître, mais encore elle présente des anachronismes, puisque les mots θεοτοκος, ὁμοουσιος, etc., y sont employés dans le sens du concile de Nicée. Ceillier a d'ailleurs remarqué avec raison que l'auteur, par ignorance du sujet de la discussion, a attribué à Paul des opinions qu'il n'avait jamais eues, comme, par exemple, d'admettre dans Jésus-Christ deux personnes, deux Christs, deux Fils, etc. (34).

b) Athanase le sinaïte parle d'un ouvrage intitulé *De situ paradisi*, et ajoute κατα 'Ωριγενους, dont nous n'avons du reste aucune connaissance (35); il n'est pas probable qu'il ait écrit particulièrement contre son maître.

c) Enfin Lambecius a publié, d'après un manuscrit de Vienne, deux lettres sous le nom de Denis; mais elles sont évidemment d'une époque plus récente (36).

---

(33) Théodoret. Fab. Hær. II, 8.

(34) Ceillier, histoire génér. Vol. III, pag. 277. Cf. Lump. histor. T. XIII, p. 113 sqq. Cette lettre a été imprimée dans la Bibl. PP. Paris. 1654. T. XI, dans l'Actuar. Paris. 1624; chez Mansi Collect. Concil. T. I, p. 1038 sqq.

(35) Anastas. Sin. Quæst. 23, p. 266.—(36) Cave, hist. lit. Tom. I, p. 126. Edit. Basil.

Denis est aussi grand comme écrivain que comme évêque. Il sait toujours trouver l'expression convenable aux pensées et aux sentimens sublimes dont il est pénétré. Son style est vigoureux, clair et serré, et offre souvent une majesté imposante. Il est surtout heureux en tableaux moraux, quand il désire exciter dans les esprits un noble enthousiasme.

II. *Doctrine.*

Le contenu des fragmens qui nous restent de Denis se rapporte tantôt à la foi, tantôt à la discipline. Quant à la première, il faut compter son admirable preuve de l'existence de Dieu et de la création du monde tiré du néant (37). Il s'exprime avec une grande clarté sur la consubstantialité du Fils et sur la Trinité en général. Les diverses erreurs qui se croisaient et se contredisaient dans les systèmes contraires à l'Eglise, obligeaient à cette époque à se tenir fermement et d'une manière positive à ce dogme, et Denis s'attira lui-même des reproches pour s'en être momentanément écarté. De même qu'Origène, il explique par le rapport de l'éclat à la lumière, la génération du Fils par le Père, « Resplendissement « de la lumière éternelle, le Fils est aussi certainement éter« nel. La lumière se manifeste par son éclat; il est dans la « nature de la lumière d'éclairer. Quand le soleil est levé, il « fait clair, il fait jour; quand il ne fait ni l'un ni l'autre, « c'est que le soleil n'y est pas. Or, si le soleil est éternel, le « jour ne cesse pas. Supposez maintenant que le soleil com« mence, le jour commence aussi; supposez que le soleil « finisse, et le jour finira. Mais cela n'est pas le cas ici; car « Dieu est la lumière éternelle qui ne commence ni ne finit. « *L'éclat éternel est donc aussi sans commencement*

---

(37) De natur. ap. Euseb. præp. evang. XIV, 23-27; VII, 19.

« *et engendré de toute éternité auprès de lui.* Si le Père « est éternel, le Fils aussi est éternel; lumière de lumière : « car quand le générateur est, l'engendré est aussi (38). » Il rend cette inséparable unité de substance avec la distinction numérique des personnes, compréhensible par le rapport entre notre *pensée* et le mot que nous prononçons. Les deux ne sont qu'une même chose et sont pourtant différentes. « Chacun des deux est différent de l'autre, puisqu'il « occupe une place séparée. L'un, le νοῦς, habite le cœur, « l'autre la langue et la bouche. Ils ne sont pourtant pas « séparés l'un de l'autre, et l'un ne souffre aucune perte par « l'autre; la pensée n'existe jamais sans parole, ni la parole « sans pensée; la pensée crée la parole, et c'est par elle « qu'elle devient apparente; la parole fait connaître la pen- « sée après avoir été créée par elle. La pensée est dans la pa- « role y vivant intérieurement; la parole est la pensée parais- « sant extérieurement. La pensée est donc dans le même « rapport à la parole que le Père, qui est par lui-même, et la « parole est dans le même rapport à la pensée que le Fils, « puisqu'elle ne saurait la précéder ni arriver du dehors, « mais qu'elle doit exister avec elle et qu'elle tire son origine « d'elle. C'est ainsi que le Père, qui est la pensée la plus « grande et la plus universelle, a pour parole le Fils, qui « l'exprime et qu'il envoie au dehors (39). » Cette comparaison est fort juste, surtout si nous réfléchissons que si chez l'homme la parole ne forme pas une hypostase, il ne doit pas en être de même avec Dieu, où l'image concrète doit nécessairement être personnelle, puisque l'image primitive qui la réfléchit est aussi personnelle. C'est pourquoi, dit Denis, on n'aurait pas dû être choqué de ce qu'il a appelé le Fils le ποίημα du Père; « car si je prononce le mot de *Père*, j'ai

(38) Dionys. ap. Athanas. de Sentent. Dionys., c. 15, ap. Galandi. T. III, p. 498. — (39) Ap. Athanas., ibid., c. 23.

« exprimé celui de *Fils* sans l'avoir nommé. Par la même « raison, le mot de *Père* est compris dans celui de *Fils*, et « dans celui de Saint-Esprit, sont compris également celui « *de qui* et *par qui* il provient. Mais eux (ses adversaires) « ne comprennent pas que le Père, *comme Père*, est in- « séparable du Fils, puisque le nom seul indique leur rap- « port mutuel, ni que le Fils ne peut être détaché du Père, « puisque le nom de Père désigne leur relation. Or, dans « leurs mains, se trouve le Saint-Esprit, qui ne peut être « détaché ni de celui qui l'envoie, ni de celui qui le porte. « Comment donc, après m'être servi de semblables expres- « sions, aurais-je pu me les figurer entièrement séparés l'un « de l'autre (40)? » D'après cela, ajoute-t-il, s'il ne s'est pas servi du mot ὁμοούσιος, tout ce qu'il a dit du reste en renferme le sens. C'est ainsi qu'il a pris un exemple dans la génération de l'homme, où le générateur et l'engendré sont de la même substance, et dans celle de la plante qui, d'après sa nature, est de la même substance que sa racine. C'est d'après ces exemples que l'on aurait dû déduire le sens des autres, quand il compare le Fils et le Père à un vaisseau et à son constructeur, et quand il dit que le Fils est un ποιημα du Père. Dans les expressions mêmes de Père et de Fils, l'idée de ποιημα et de ποιητης s'explique naturellement, c'est-à-dire que c'est une action de *faire*, non par voie de *création*, mais de *génération* (41). Enfin, il exprime son idée par la formule suivante : « Ainsi nous élargissons l'unité inséparable « en une Trinité, et nous renfermons, sans la diminuer, la « Trinité dans une unité. » Les Ariens avaient donc grand tort quand ils osaient s'appuyer sur Denis; et, d'un autre côté, pour conclure du disciple au maître, il nous paraît qu'en plaçant Origène dans la même position que Denis, il n'aurait sans doute pas manqué de donner des explications

(40) Ap. Athanas. Ibid., c. 17. — (41) Ibid., c. 18, 20.

tout aussi satisfaisantes sur les passages qui nous ont paru équivoques au sujet de la Trinité.

Nous apprenons encore de lui son opinion sur le baptême des hérétiques; saint Jérôme dit, à la vérité, qu'il s'était rangé à cet égard à l'avis de Cyprien (42); mais il y a lieu de croire que saint Jérôme, ce qui lui arrivait d'ailleurs assez souvent, aura considéré la chose un peu superficiellement. Deux fragmens disent exactement le contraire. Dans l'un, Denis nous apprend quel était l'usage de son prédécesseur Héraclas, lequel non seulement ne réitérait pas le baptême aux catholiques apostats qui rentraient dans l'Église, mais encore le refusait aux hérétiques convertis qui avaient reçu ce sacrement hors de l'Église catholique (43). Dans l'autre fragment, il nous dit quelle était sa manière de voir à lui. Il y demande au pape Sixte II s'il doit accorder le baptême à un hérétique qui ne se sentait pas satisfait de celui qu'il avait reçu hors de l'Église catholique, ou bien s'il doit, ainsi qu'il l'a toujours fait jusqu'alors, le lui refuser comme étant inutile (44). L'usage d'Héraclas et de Denis était donc conforme à celui de l'Église catholique. Mais il faut avouer que Denis n'agissait pas ainsi avec une entière conviction; influencé par son amour pour la paix, il ne voyait pas la chose assez en grand; il ne la regardait que comme un point de discipline sur lequel on pouvait laisser régner la liberté (45). Il n'en avait pas jugé la profonde importance dogmatique. La position de l'Église romaine était bien différente. Elle était intimement convaincue du principe qu'il s'agissait de maintenir; c'est pourquoi, malgré son opposition formelle à tout ce qui sentait l'hérésie, elle n'adopta point le système

---

(42) Hieron. catal., c. 69.—(43) Dionys. ep. ad Philem. ap. Euseb., h. e., VII, 7. — (44) Dionys. ad Xyst. ap. Euseb., ibid., VII, 9. Cf. Basil. epist. 188, n. 2, ad Amphiloch. (Edit. Paris.) — (45) Dionys. ad Xyst. ap. Euseb. VII, 5, ad Philem. VII, 7.

plus sévère et plus conséquent, en apparence, de Cyprien, et ne crut pas pouvoir consentir à une transaction. Plus loin, nous aurons l'occasion de traiter ce point avec détail.

Il ne nous reste qu'à observer, au sujet de son écrit *De Promissionibus,* qu'afin d'enlever aux millenaires leur principal appui, il y révoqua en doute, par des motifs intrinsèques, l'authenticité et la canonicité de l'Apocalypse de saint Jean. Toutefois, dans sa dissertation, sans contredit très profonde et très savante, il se tient toujours dans les bornes de la modération et de la modestie, et ne se permet de prononcer contre ce livre un jugement définitif.

Editions. Le premier qui rassembla les fragmens épars de Denis-le-Grand, fut Galland dans sa *Bibl. vet. PP., t. III, p.* 481-540; il les divisa en deux parties, dont la première contient les restes des diverses dissertations, avec l'*Epistola canonica,* et la seconde les lettres, le tout enrichi des notes des Pères Valois et de Coutant (*Epist. Rom. Pontific.* Rome 1698) sur l'Apologie au pape Denis.

SAINT CORNEILLE. ÉTIENNE. DENIS DE ROME.

A la même époque où Denis faisait l'ornement du siége épiscopal d'Alexandrie, celui de Rome avait aussi les siens dans Corneille, Etienne et Denis.

Corneille, natif de Rome, fut élevé à la plus haute dignité de l'Église, en 251, un an et demi après la mort de saint Fabien, Denis n'ayant pas permis qu'on lui donnât plus tôt un successeur. Voici ce que saint Cyprien dit au sujet de son

élection : « Ce qui recommande surtout notre très cher Corneille à Dieu, Jésus-Christ et son Église, ainsi qu'aux « évêques ses collègues, c'est qu'il n'a pas été élevé tout-à-« coup à la dignité épiscopale, mais qu'il a passé par tous « les grades inférieurs des fonctions ecclésiastiques, et qu'il « s'en est rendu digne par le mérite de son administration. « D'ailleurs il n'a point désiré ni voulu l'épiscopat; il ne l'a « point arraché, comme d'autres, qui sont remplis d'orgueil « et d'esprit d'usurpation. Tranquille et modeste, comme le « sont ceux qui sont choisis d'en-haut pour cette place, dans « la délicatesse de sa conscience pure et virginale, et avec « l'humilité et la déférence qui lui étaient naturelles, il n'eut « pas besoin, comme d'autres, d'user de violence pour de-« venir évêque, mais il fallut au contraire qu'on le violentât « pour lui faire accepter cette dignité... Et quand il eut enfin « pris l'épiscopat, que de vertus ne déploya-t-il pas dans « l'exercice de ses fonctions! quelle force d'esprit! quelle « fermeté dans la foi! Il faut bien que nous rappelions à sa « louange l'intrépidité avec laquelle il occupa le siége de « Rome, pendant que le tyran menaçait de toute sa colère les « prêtres de Dieu, et prétendait que l'évêque que l'on avait « nommé à Rome était un rival qui voulait lui disputer l'em-« pire (1). »

Mais son entrée en fonctions ne fut pas sans orage. Le prêtre romain Novatien avait entretenu de grandes espérances; mais, trompé dans son attente, il se fit élire par un petit nombre de partisans et sacrer en secret. Ce fut ainsi que, le premier, il donna le triste exemple d'un antipape schismatique. Dans un concile tenu à Rome la même année, il fut excommunié, et des conciles africains condamnèrent en même temps la personne et ses principes hérétiques sur la pénitence disciplinaire.

---

(1) Cyprian. ep. 52, ad Antonian. (Edit. Maur.)

Le pontificat de saint Corneille fut de courte durée. L'empereur Gallus l'exila en 252 à Civita-Vecchia, où il termina bientôt après sa vie par le martyre, après avoir gouverné un peu moins de deux ans (2).

La littérature chrétienne fut enrichie par lui de quelques lettres écrites les unes à l'évêque Fabien d'Antioche, les autres à saint Cyprien, évêque de Carthage. Eusèbe compte trois des premières et saint Jérôme quatre (3). L'une traitait du concile de Rome, dont nous venons de parler, ainsi que de ceux d'Afrique et d'Italie, tenus en même temps; la seconde contenait les décrets de ces conciles; la troisième parlait des crimes de Novatien, et la quatrième, selon saint Jérôme, de Novatien et des apostats. Ces lettres, ou du moins la première et la troisième, étaient écrites en grec; mais ce n'est que de la dernière qu'Eusèbe a conservé dans son histoire ecclésiastique de longs extraits qui décrivent la conduite de cet évêque schismatique avant et après son ordination.

A saint Cyprien il écrivit plusieurs lettres en latin, deux desquelles se trouvent encore dans la collection des lettres de ce saint (4). L'une a rapport à quelques partisans de Novatien, l'autre à des confesseurs qui avaient quitté le schisme pour rentrer dans l'unité de l'Église. Cette dernière est d'une beauté remarquable.

Les écrits qu'on lui attribue encore sont deux Décrétales chez le faux Isidore; l'*Epistola ad Lupicinum*, et l'écrit *De Disciplina et bono pudicitiæ*, qui ont été mis sous son nom, l'une par Bellarmin et l'autre par Tillemont, n'ont aucun droit à cet honneur.

---

(2) Cyprian. ep. 56, ad Thiberit. Saint Cyprien parle aussi de son martyre, epist. 58, ad Luc. — Ep. 67, ad Stephan. — Hieron. catal., c. 66, etc.

(3) Euseb., h. e., VI, 43. — Hieron. catal., l. c.

(4) Cypr. ep. 46 et 48.

Editions. Toutes ces lettres et les fragmens se trouvent chez Galland, tom. III, p. 335, *sq.*, et chez Coutant, *Epist. Roman. Pontificum*. Rome, 1698.

Etienne, auparavant prêtre à Rome, succéda à saint Corneille, en 253, après le court pontificat de Lucius. Nous n'avons aucun renseignement sur sa vie précédente; mais il acquit dans ses fonctions une grande renommée par son activité et l'énergie de son esprit. Il soutint dignement la réputation dont l'Église de Rome jouissait de temps immémorial, celle d'une tendre mère qui veillait aux besoins matériels et spirituels des fidèles, jusque dans les Eglises les plus éloignées de l'empire; Denis d'Alexandrie en est garant (5). Il travaillait aussi sans relâche à maintenir l'unité et la discipline de l'Église. A la demande de saint Cyprien, il rétablit la paix dans l'Église par la déposition de l'évêque schismatique Marcien (6). Mais ce qui l'occupa le plus, ce fut la discussion avec les Églises d'Afrique et quelques unes des Églises d'Orient, sur la validité du baptême des hérétiques. Il défendit la tradition de l'Église avec beaucoup de vigueur, mais par des argumens un peu faibles, tandis que Cyprien et Firmilien soutenaient leur avis et leur usage contraires avec un appareil de science qui leur procura un triomphe momentané. Tout le monde conseillait la paix; mais Etienne n'était pas disposé à rester plus long-temps dans la communion des évêques qui lui étaient contraires, et une rupture s'en serait suivie, si la mort des deux chefs n'eût tranché la question (7). Le pape Etienne mourut en 257, et à ce que l'on croit généralement, par le martyre.

Il écrivit plusieurs lettres, entre autres aux évêques des Gaules, sur le schisme d'Arles (8), aux Églises d'Orient (9), et

(5) Ap. Euseb., h. e., VII, 5, et IV, 23. — (6) Cypr. ep. 67. — (7) Cypr. ep. 74, 75. — (8) Id. ep. 67. — (9) Euseb., h. e., VII, 5, ep. Firmilian. inter ep. Cypr. 75.

à saint Cyprien, au sujet du baptême des hérétiques (10). Mais de tout cela il ne nous reste plus rien. Les Décrétales du recueil du faux Isidore sont apocryphes.

Denis apparaît pour la première fois dans l'histoire sous le règne du pape précédent. Son érudition et ses vertus en firent l'ornement du clergé romain et lui acquirent l'estime et l'amitié de Denis d'Alexandrie (11). Au commencement de la discussion avec les Africains et les Orientaux, il avait embrassé le parti du pape Étienne; mais sous Sixte, Denis d'Alexandrie s'efforça de lui inspirer, ainsi qu'à un autre prêtre nommé Philémon, une conduite plus modérée. Nous ne savons pas jusqu'à quel point il y put réussir. Après la mort de Sixte II, en 259, Denis monta sur la chaire de saint Pierre, à une époque où les hérésies qui s'élevaient de tous côtés exigeaient de la part de l'Eglise de Rome un redoublement de surveillance. L'hérésie de Sabellius fournit, comme nous venons de le voir, le prétexte de soupçonner indirectement Denis d'Alexandrie d'hétérodoxie. Le pape en ayant reçu avis, assembla un concile, auquel il soumit l'affaire, et invita l'accusé à venir s'y défendre. Celui-ci se rendit à l'appel et fut complètement acquitté (12). Denis mourut en 269.

Nous ne connaissons de ce pape que trois lettres, mais qui offrent à la fois la preuve de sa sollicitude pastorale et de son érudition.

La première est intitulée : *Epistola encyclica adversus Sabellianos*; elle est adressée aux églises d'Égypte; les diverses hérésies qui régnaient alors au sujet de la Trinité y sont combattues (13).

(10) Euseb., h. e., VII, 5, ep. 75. On y trouve aussi sous le n. 1 un fragment de la lettre d'Etienne au concile de Carthage.

(11) Euseb., h. e., VII, 5, 7.

(12) S. Athanas. de Synod., c. 43, de sentent. Dionys., c. 13. (Ed. Paris.) Mansi Coll. concil. T. I, p. 1045.

(13) Athanas. de decret. Nic., c. 26. — De sentent. Dionys., c. 13.

La seconde, à Denis d'Alexandrie, attirait son attention sur les assertions erronées dont on l'accusait et lui demandait l'explication des expressions désignées (14).

La troisième, adressée à l'église de Césarée en Cappadoce, la consolait des malheurs que lui avait fait souffrir l'invasion des barbares. Des députés de l'église de Rome étaient chargés en même temps de racheter les chrétiens de cette église, que l'ennemi avait fait prisonniers. Du temps de Basile, cette ville conservait encore, avec une respectueuse reconnaissance, la lettre de ce pape (15). Ces deux dernières sont entièrement perdues.

Les Décrétales du faux Isidore *ad Urbanum præfectum*, et l'évêque Sévère, *de Ecclesiis parochianis*, sont apocryphes (16).

Nous nous bornerons à citer quelques passages de l'encyclique aux églises d'Égypte (17). Elle traite du dogme de la Trinité, qu'elle considère sous tous ses aspects. Elle combat non seulement l'hérésie sabellienne, mais encore le trithéisme et l'arianisme, qui ne se présenta que plus tard.

Quant au deuxième et troisième point, il dit : « L'ordre « de mon discours me conduit à parler de ceux qui déchi- « rent, qui mettent en pièces la respectable doctrine de « l'Eglise, et qui la détruisent en partageant la monarchie « en trois puissances, en trois substances distinctes et en « trois divinités. Car j'ai appris qu'il y avait parmi vous « quelques prédicateurs de la parole divine qui ont exprimé « un système semblable, qui prennent le contre-pied de Sa- « bellius. » Celui-ci blasphéma en disant que le Fils est le Père ; ceux-là prêchent en quelque façon trois dieux, puis-

---

(14) Athanas. de Synod., c. 43. — (15) Basil. ep. 70, al. 220. (Edit. Maurin.) — (16) Mansi Coll. concil. T. I, p. 1004-1008.

(17) Athanasius, de decret. Nic., c. 26, Opp. Tom. I, p. 231 (Edit. Paris. 1698), nous a conservé ce fragment.

qu'ils divisent la sainte unité en trois substances entièrement séparées l'une de l'autre. « Car le Verbe est nécessairement « uni au Père de toutes choses, et le Saint-Esprit doit aussi « nécessairement habiter et vivre en Dieu. Il faut donc as« sembler et réunir la sainte Trinité en *un*, comme en un « point central, je veux dire le Dieu de toutes choses, le Tout« Puissant. » Et plus loin : « Mais il ne faut pas moins blâ« mer ceux qui regardent le Fils comme une créature « (ποιημα) et qui pensent que le Seigneur a été fait comme « un des êtres faits, tandis que les saintes Ecritures lui re« connaissent la génération proprement dite et ne disent « pas qu'il ait été fait ou formé (των θειων λογων γεννησιν αὐτῷ « την ἁρμοττουσαν και πρεπουσαν, ἀλλ' οὐχι πλασιν τινα και ποιη« σιν προςμαρτυρουντων). C'est donc un fort grand blasphème « de dire que le Seigneur est un objet fait par les mains ; « car si le Fils a été fait, il y a donc eu un temps où il n'é« tait pas (εἰ γαρ γεγονεν ὁ υἱος, ἦν ὁτε οὐκ ἦν). Or il a été de « toute éternité, s'il est dans le Père et si Jésus-Christ est le « Verbe, la sagesse et la puissance. Et c'est là ce que l'E« criture dit de lui. Or ce sont là des facultés divines. Il « s'ensuit que si le Fils a été fait, il y a eu un temps où tou« tes ces choses n'existaient pas, et par conséquent un temps « où Dieu était sans Verbe, sans Sagesse, etc., ce qui serait « complètement absurde. » Il faut, dit-il, que ceux qui ont imaginé cette erreur ne se soient pas rappelé ou n'aient pas compris la grande différence intrinsèque qu'il y a entre γεναν et ποιειν, sans cela ils n'auraient pas confondu deux idées si essentiellement distinctes. Il termine en disant : « Il n'est « donc pas permis de séparer la sublime et divine unité en « trois divinités, ni de rabaisser la dignité et la majesté du « Seigneur en le regardant comme une créature ; il faut au « contraire croire à Dieu le Père, tout-puissant, et à Jésus« Christ, son Fils, et au Saint-Esprit ; il faut se figurer le « Verbe uni au Dieu de toutes choses, puisqu'il dit : *Moi et*

« *mon Père nous sommes un*. C'est ainsi que l'on conserve « à la fois la divine Trinité et le dogme sacré de l'Unité. »

Ce fragment se trouve chez Galland, tom. III, p. 538, et chez Coutant, *Epist. Rom. Pontif.* — *Mansi Collect. Concil., t. I, p.* 1009 *sq*.

SAINT GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.

Saint Grégoire, à qui les Grecs avait donné le surnom de Grand, mais qui est plus connu sous le nom de *thaumaturge* ou *faiseur de miracles*, est un des hommes les plus extraordinaires qui aient paru dans l'Eglise catholique (1). Natif de Néocésarée, dans la province de Pont, il descendait d'une ancienne famille noble, et était, comme son père, païen, religion dans laquelle il portait le nom de Théodore (2). Ayant perdu son père à l'âge de quatorze ans, il suivit, ainsi que son frère Athénodore, et d'après le désir de sa mère, l'étude de la rhétorique, afin d'en faire le fondement de sa fortune et de sa renommée. Ils étudièrent tous deux à cet effet la langue latine et aussi le droit romain, d'après le conseil de leur maître. Afin de se perfectionner dans cette dernière science, ils voulurent visiter une école étrangère, soit à Rome, soit dans quelque autre ville. Ce qui fa-

(1) Les preuves où l'on peut puiser pour sa biographie sont Oratio paneg. in Orig. — Gregor. Nyss. Vita Gregor. Thaum. Opp. T. III, p. 536 seq. Gall. T. III, p. 439. — Euseb., h. e., VI, 30 ; VII, 14. Hieron. cat. c. 65. — Basil. Magn. ep. 28-110 ; 204-207, edit. Paris, revue par Nic. M. Pallavicini. Rome 1649, in-8°.

(2) Greg. Nyss. in vit. Greg. Thaum., c. 3.

cilita l'exécution de ce plan, ce fut le mariage, avec un lieutenant du gouverneur de Palestine, de leur sœur, qu'ils furent chargés de conduire à son époux. A leur retour ils résolurent de s'arrêter à Béryte en Phénicie, qui possédait à cette époque une célèbre école de droit romain; mais Dieu en disposa autrement. A Césarée, en Palestine, ils entrèrent en relation avec Origène, qui enseignait précisément dans cette ville (3). A peine celui-ci eut-il fait la connaissance des deux frères, qu'il mit en usage toute son entraînante éloquence pour les engager à rester auprès de lui et à renoncer à l'étude du droit. Il leur peignit, avec tout le feu de l'enthousiasme et avec la faconde la plus persuasive, le prix de la philosophie, jusqu'à ce qu'entraînés par le charme inexprimable de ses discours, ils oublièrent Béryte, la jurisprudence, leur famille et tout pour se livrer sans aucune réserve à l'enseignement d'Origène. Saint Grégoire exprime l'amitié qu'il ressentait pour Origène par ces mots: « Et « l'âme de Jonathas se fondit dans l'âme de David. »

Origène leur fit parcourir successivement toutes les branches de la philosophie; la logique, la physique, les mathématiques, la géométrie, l'astronomie, et enfin la philosophie morale, qu'il ne leur présenta pas seulement en théorie, mais dont il chercha à leur inculquer la pratique (4). Il termina son cours par la théologie. Il leur fit d'abord étudier, sous sa direction particulière, les anciens philosophes et poètes, à l'exception des athées; il leur apprit ensuite à en tirer tout ce qu'ils offraient de vrai et d'utile, puis il leur mit dans les mains l'Ecriture-Sainte, qu'il leur expliqua, et finit par les initier dans la science parfaite du christianisme (5).

Cet enseignement se prolongea pendant cinq ans, toutefois avec quelques interruptions. Car lorsque, sous la persécution de Maximin, en 235, Origène se réfugia en Cappa-

(3) Panegyr. in Orig., c. 5-6. — (4) Ibid., c. 9. — (5) Ibid., c. 13.

doce, Grégoire continua ses études à Alexandrie. La pureté de ses mœurs, quoiqu'il ne fût pas encore chrétien, mais seulement catéchumène, excita l'admiration générale, et scandalisa même en secret plusieurs jeunes gens de son âge. Afin de lui causer à ce sujet un embarras sensible, ils gagnèrent une prostituée, qui, un soir, pendant que Grégoire se livrait avec ses amis à des recherches scientifiques, vint s'adresser à lui d'un air de familiarité pour réclamer, en présence de tout le monde, une somme qu'elle prétendait lui être due depuis long-temps. Toute la société se souleva contre une conduite si audacieuse; Grégoire seul conserva son sang-froid. Il pria un des amis qui était assis à côté de lui de donner à cette femme l'argent qu'elle demandait, afin de les délivrer de ses importunités. Mais à peine eut-elle touché la monnaie, qu'à l'effroi général, elle tomba par terre dans un accès d'épilepsie, se roulant et écumant de la bouche, et elle demeura dans cet état jusqu'à ce qu'elle fût délivrée par la prière de Grégoire (6). Sous le règne de Gordien, en 237, il retourna avec l'évêque Firmilien, à Césarée, en Cappadoce, où il acheva ses études sous Origène et s'y fit probablement baptiser peu de temps après, en 239 (7). Avant de partir, il prononça l'éloge d'Origène, en sa présence même, et lui exprima toute la reconnaissance et toute la vénération qu'il lui inspirait.

Revenu dans sa patrie, ses concitoyens s'attendaient à le voir déployer ses brillans talens et ses vastes connaissances dans les charges publiques. Mais on se trompait. Grégoire se retira à la campagne, où il continua à se livrer à l'étude. Vers cette époque, il reçut une lettre d'Origène, que nous possédons encore, dans laquelle ce Père parle avec estime de l'érudition de son disciple, mais lui donne le con-

---

(6) Greg. Nyss. l. c., p. 5. — (7) Euseb., h. e., VI, 30. Tillemont, Mémoir. T. IV, p. 669. (Bruxell.)

soit de ne se servir des sciences profanes qu'autant qu'il est nécessaire pour bien comprendre les saintes Ecritures, et pour le reste, de consacrer son beau talent, qui pouvait lui ouvrir la carrière des plus grands honneurs temporels, à la défense de la foi et au service de l'église de Jésus-Christ (8). Grégoire suivit ce conseil et se borna à l'étude de la théologie. La renommée de sa sagesse et de sa piété arriva jusqu'aux oreilles de l'évêque Phédime, d'Amasée, capitale de Pont, qui résolut sur-le-champ de le sacrer évêque de Néocésarée, en Pont. Grégoire, instruit de ses intentions, voulut s'y dérober par la fuite; mais, après des refus réitérés, il fut enfin obligé de se rendre (9).

Avant de commencer à remplir les fonctions épiscopales il se retira encore dans la solitude, afin de se livrer à une profonde méditation des divins mystères de la foi, et ce fut là que, dans une vision, il reçut ce symbole de foi dont nous parlerons plus au long (10). Son administration, dans un diocèse qu'il s'agissait de convertir, fut, à quelques égards, une suite non interrompue de miracles, qui lui valurent le surnom qu'il reçut, et que Grégoire de Nysse raconte dans sa biographie. Le résultat en fut la conversion de tout son diocèse. Dans la persécution de Décius, en 250, il quitta la ville avec beaucoup de fidèles (11) et sauva ainsi une vie, qui n'était pas seulement précieuse pour son troupeau, mais à

(8) Orig. ep. ad Gregor. Thaum., c. 1. Δυναται οὖν ἡ εὐφυΐα σου ῥωμαῖον σε νομικον ποιειν τελειον, και ἑλληνικον τινα φιλοσοφον των νομιζομενων ἐλλογιμων αἱρεσεων· ἀλλ' ἐγω τῃ πασῃ της εὐφυΐας δυναμει σου ἐβουλομην καταχρησασθαι σε τελικως μεν εἰς Χριστιανισμον, ποιητικως δε δια τουτ' ἂν ηὐξαμην παραλαβειν σε και φιλοσοφιας Ἑλληνων τα οἱονει εἰς Χριστιανισμον δυναμενα γενεσθαι ἐγκυκλια μαθηματα ἢ προπαιδευματα, και τα ἀπο γεωμετριας και ἀστρονομιας χρησιμα ἐσομενα εἰς την των ἱερων γραφων διηγησιν.

(9) Greg. Nyss., ibid., c. 7. — (10) Ibid., c. 8-10. — (11) Ibid., c. 23 sq.

laquelle toutes les églises des environs avaient des droits. Toujours infatigable, il assista, en 265, au concile d'Antioche, contre Paul de Samosate (12). Quant au second concile de cette ville, en 270, quoi qu'on en ait dit, il est fort douteux qu'il y ait paru. Son nom du moins ne se trouve pas dans la lettre synodale adressée au pape Denis. Il mourut vers l'an 270, et eut la consolation, en quittant la vie, de ne plus laisser à Néocésarée que dix-sept païens, nombre égal à celui des chrétiens qu'il y avait trouvés en prenant l'administration du diocèse (13).

Il est rare, sans doute, de voir la science, la piété et le don de faire des miracles se réunir dans un seul homme à un aussi haut point que chez saint Grégoire. Sa renommée, dit Rufin, remplit le nord aussi bien que l'Orient (14); ses actions se célébraient dans toutes les églises, retentissaient dans toutes les bouches, et Basile-le-Grand assure que les ennemis même de la religion chrétienne, étonnés des nombreux miracles qu'il faisait, l'avaient surnommé le second Moïse (15).

I. *Écrits.*

La grandeur de son génie éclate aussi dans ses écrits, qui, bien que peu nombreux, ont recueilli le respect des plus anciennes églises. En voici le titre :

1° *Oratio panegyrica in Origenem* (εἰς Ὠριγενην προςφωνητικος και πανηγυρικος λογος) (16). Nous avons déjà plusieurs fois fait connaître le but et le principal contenu de cet écrit. L'auteur y raconte l'histoire de sa vie, jusqu'à son arrivée à Césarée, celle de ses relations avec Origène; il y décrit la méthode d'enseignement de ce docteur, les peines qu'il s'est

(12) Euseb., h. e., VII, 28. — (13) Greg. Nyss., ibid., c. 28. — (14) Rufin. Euseb., h. e., VII, 25. — (15) Basil. de Spirit. S., c. 29. — (16) Hieron. catal., c. 65.

données pour convertir son disciple ; puis il exprime toute son admiration, toute sa reconnaissance et en même temps la douleur qu'il éprouve d'être obligé de se séparer de lui ; il termine en le suppliant instamment de lui continuer sa bienveillance et de prier Dieu pour lui.

Ce panégyrique est d'une haute importance pour nous. Il nous fait connaître la méthode de l'enseignement chrétien, qui différait de celle qu'avait adoptée les païens par rapport aux sciences, et nous y trouvons en outre plusieurs notices intéressantes sur les principes et les systèmes qui régnaient à cette époque dans les académies. Quant à la pureté et à la magie du style, cet ouvrage a été, de tout temps, considéré comme un chef-d'œuvre.

2° *Symbolum seu expositio fidei;* c'est là un legs précieux que nous a fait ce saint. Voici comment saint Grégoire de Nysse rapporte son origine. Au moment de prendre possession de son siége, saint Grégoire était allé, dans la retraite, se livrer à l'étude des mystères de la foi, quand une nuit, un vieillard vénérable lui apparut accompagné d'une femme, pleine de majesté, et qu'entourait une auréole lumineuse. C'était la sainte Vierge Marie, et d'après son ordre le vieillard dicta à saint Grégoire cette exposition de la doctrine chrétienne, que celui-ci mit sur-le-champ par écrit. Elle est courte et se rapporte au dogme de la Trinité. Grégoire s'en servit pour l'enseignement dans son église de Néocésarée, où l'autographe en existait encore du temps de saint Grégoire de Nysse (17). L'aïeule de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse l'avait apprise de notre saint lui-même, et ses petits-enfans l'apportèrent en Cappadoce (18). Cet écrit a toujours été fort estimé. Il a pour garant saint Grégoire de Nysse, saint Basile et saint Grégoire de Na-

(17) Greg. Nyss., ibid., c. 8-10. — (18) S. Basil. epist. 204, n. 6. (Edit. Maurin,) — De Spirit. Sanct., c. 29, n. 74.

zianze (19). Rufin (20) l'intercala dans sa traduction de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe. Il est cité par le cinquième concile œcuménique (21) et par le patriarche Germain de Constantinople (22). Quelques modernes ont élevé des doutes sur son authenticité, parce qu'Eusèbe et saint Jérôme n'en parlent pas. Mais il faut observer d'abord que ce symbole est fort court, ensuite qu'il a été fait pour l'usage particulier de l'église de Néocésarée et non pour être livré au public, de sorte qu'il a bien pu rester inconnu à saint Jérôme et à d'autres Pères, tant avant qu'après le concile de Nicée. Quant à Eusèbe, il avait peut-être de bonnes raisons pour ne point en parler, même en le connaissant.

3° *Metaphrasis in Ecclesiasten*. Cet écrit lui a été attribué par saint Jérôme et par Rufin (23), ainsi que par Suidas, par Honorius d'Autin, etc., bien qu'il se trouve aussi dans les œuvres de saint Grégoire de Nazianze. Il est court et serré; mais saint Jérôme le vante comme fort utile.

4° *Epistola canonica*. D'après saint Jérôme, il existait beaucoup de lettres de la main de notre évêque. Il ne nous en reste plus qu'une seule, qui porte le titre ci-dessous, et qui sous ce même titre a été reconnue comme appartenant à saint Grégoire le thaumaturge par le troisième canon du concile *in trullo* et par le patriarche Balsamon, à la fin du douzième siècle. Les motifs intrinsèques, surtout l'histoire, sont favorables aussi à cette origine, et son authenticité est incontestable. L'occasion qui y donna lieu fut l'invasion et les ravages des Goths et d'autres peuples germains, sous le règne de Gallien, desquels le Pont souffrit comme tant d'autres pays. Or, ce qui les rendait d'autant plus déplorables, c'est que des chrétiens même se joignirent

(19) Greg. Naz. Orat. XXXI, n. 28. — (20) Rufin. Euseb., h. e., VII, 25. — (21) Collect. Concil. Mansi, T. XI. — (22) Biblioth. PP. Lugd. Tom. XIII, p. 62. — (23) Hieron. catal., l. c. — Rufin. l. c.

aux ennemis et se rendirent comme eux coupables de vols et de violences. Un évêque de Pont demanda à saint Grégoire quelle conduite il fallait tenir envers ceux qui venaient se confesser d'actes de ce genre. Grégoire, en réponse, lui donna des règles sur la manière de punir les pénitens. Il lui dit que dans le cas où il ne serait pas possible de les acquitter complètement, il fallait les juger selon la grandeur de leurs crimes, les excommunier et les ranger dans une des quatre classes de pénitens publics, désignées pour les cas spéciaux. Cet écrit est en même temps un des monumens les plus anciens de l'organisation intérieure de l'institution de la pénitence. Une onzième règle, qui se trouve dans l'édition de Voss, mais qui n'existe dans aucune des collections grecques de canons, est fausse; une main étrangère l'y a ajoutée plus tard, comme pour expliquer les autres.

II. *Ecrits supposés.*

Indépendamment des écrits que nous venons de nommer, on a jugé convenable, plus tard, d'en publier quelques autres sous le nom de saint Grégoire.

1. *Expositio fidei prolixior* (ἡ κατα μερος πιστις) est censé contenir un développement détaillé de la doctrine catholique; mais on a prouvé depuis long-temps qu'il est l'ouvrage de l'hérétique Apollinaire, et non de saint Grégoire le thaumaturge. Léonce de Bysance en fait déjà l'observation (24).

2. *Duodecim anathematismatis capitula de fide.* Il faut porter sur cet ouvrage le même jugement que sur le précédent. Les erreurs nestoriennes et eutychéennes y sont combattues et celles des apollinaristes réfutées dans le dixième et onzième canon. Mais quoiqu'il soit déjà question

---

(24) Leont. Byzant. Tom. IX, Bibl. PP. Lugd., p. 707. Cf. Evagr., h. e., III, c. 31.

de cet écrit dans les recueils des anciens Pères, on ne peut cependant lui reconnaître une si haute antiquité (25).

3. *Expositio fidei ad Ælianum*, ouvrage différent à la fois du *Symbolum* et de l'*Expositio prolixior sive* κατα μερος. On a prétendu que dans cette exposition de la doctrine chrétienne à l'usage du païen Ælian, saint Grégoire se serait servi de l'expression suivante : « Le Père et le Fils ne sont deux que dans l'*imagination*, mais dans la *personne* ils ne sont qu'un. » Saint Basile, dans la lettre aux Sabelliens de Néocésarée, ne met pas absolument en doute l'authenticité de cette exposition (26), mais il remarque qu'il ne faut point en tirer de conséquence et que saint Grégoire peut avoir employé cette formule pour se mettre à la portée du païen. Toutefois, Léonce de Bysance observe déjà que les anciens doutaient de son authenticité, et en effet, aucun d'eux ne l'avait connue, et ce n'est pas là le seul faux dont les Sabelliens se soient rendus coupables pour le soutien de leurs opinions. Nous ne possédons plus cet ouvrage.

4. *Disputatio de anima*, publié par Voss parmi les ouvrages de saint Grégoire; c'est une dissertation sur l'âme d'après les principes de la philosophie péripatéticienne et une production du siècle de la scolastique, dans le moyen âge.

5. *Quatuor homiliæ;* trois d'entre elles sont intitulées *in Annuntiationem B. Mariæ Virginis*, et la quatrième *in Theophaniam;* elles sont évidemment supposées. Le style est différent de celui de saint Grégoire; les termes ὁμοουσιος, θεοτοκος, etc., y sont employées dans le sens qui leur a été donné plus tard à l'occasion d'hérésies plus modernes. D'ailleurs, dans les manuscrits mêmes, la troisième est attribuée à plus d'un auteur. Leur supposition est incontestable.

(25) Cf. Galland. Proleg. in t. III, p. VII. Fabric. Bibl. græc. Vol. V, l. V, p. 252. — (26) S. Basil. ep. 210, n. 5.

III. *Doctrine*.

Tout ce que nous trouvons dans les ouvrages de saint Grégoire au sujet du dogme, se rapporte presque exclusivement à la Trinité. Voici les termes de son symbole : « Il y a un « Dieu, père du Verbe vivant, de la puissance et de la sa« gesse personnifiées (ὑφεστώσης Σοφίας) et de l'empreinte éter« nelle ; le générateur parfait du parfait, le Père du Fils « unique. (Il y a) Un Seigneur, seul de celui qui est seul, « Dieu de Dieu, l'empreinte et l'image de la Divinité, le « *Verbe* créateur, la *Sagesse*, qui embrasse l'existence de « toutes choses, la puissance qui produit toute la création, « le vrai Fils du vrai Père, invisible de l'invisible, inaltéra« ble de l'inaltérable, immortel de l'immortel, éternel de « l'éternel. Et (il y a) Un Saint-Esprit, qui tient de Dieu son « existence personnelle (ὕπαρξιν), qui a paru par le Fils, c'est« à-dire aux hommes ; l'empreinte du Fils, parfait du par« fait, vie fondement de tout ce qui vit ; source sainte, sain« teté, et distributeur de la sanctification, dans lequel le « Père se révèle, qui est au-dessus de tout et dans tout, et « Dieu le Fils, qui est partout. (Il y a une) parfaite Trinité, « en gloire, en éternité et en puissance, indivisible et ina« liénable. Il n'y a dans la Trinité rien de créé ou de subor« donné, ni rien qui puisse y être ajouté, qui n'existât pas « auparavant ou qui soit venu se joindre à elle. Aussi le Fils « n'a jamais manqué au Père ni l'Esprit au Fils ; car la Trinité « est une et la même, immuable et inaltérable à jamais. » Nous nous contentons de cette citation. Ce qu'il en a dit en outre, dans son panégyrique, n'en est qu'une paraphrase qui n'a rien de plus positif que ce symbole.

Editions. Une édition des œuvres de Grégoire le Thaumaturge fut publiée d'abord par Gérard Voss, à Mayence 1604, et une autre plus complète et meilleure parut à Paris

1621-1622, in-folio. Celle-ci renferme non seulement les écrits supposés de saint Grégoire, mais encore ceux de saint Macaire d'Alexandrie et ceux de saint Basile de Séleucie. La traduction de Voss se trouve aussi dans la *Bibl. PP.* La dernière édition de tous les ouvrages authentiques seulement est celle qui fait partie du tome III de Galland, p. 385-469, où l'on trouve aussi la lettre d'Origène à saint Grégoire et la vie de ce saint, par saint Grégoire de Nysse. L'*Epistola canonica* est accompagnée des commentaires de Zonaras et de Balsamon.

La *Metaphrasis in Eccles.*, avec la traduction de Bill., a été souvent publiée dans les ouvrages de saint Grégoire de Nazianze, *Orat. LIII*, et séparément avec des notes, à Bâle en 1550, par Œcolampades, et dans le *Catena PP. græc.*, Anvers 1614. Le *Symbolum* a été imprimé séparément dans les collections des conciles, *Mansi, tom. I*, 1029 *seq.*, chez *Fabric. Biblioth. græc. Vol. V, L. V*, c. 1. L'*Epistola canonica* parut pour la première fois à Tarragone en 1584, avec les précédens canons de la pénitence; puis en grec et en latin avec le commentaire de Balsamon, Paris 1641, Oxford 1672. *Pandect. canon.*, *t. II, p.* 24. Enfin le Panégyrique fut publié d'abord à Augsbourg 1605, avec les œuvres d'Origène, et puis à Anvers 1613, in-8°, grec et latin, avec quelques notes. A. Bengel, Stuttgardt 1722, en fit l'objet spécial d'un excellent travail, que Galland suivit, et qui est le meilleur que nous possédions.

FIRMILIEN. BÉRYLLE. TRYPHON.

Firmilien jouit d'une haute réputation comme évêque de Césarée en Cappadoce; d'une naissance distinguée et ayant reçu une bonne éducation (1), il s'était occupé des sciences (2), et grand admirateur d'Origène, il avait suivi ses leçons en même temps que Grégoire le Thaumaturge (3). Vers l'an 233, il fut revêtu de la dignité épiscopale, et pendant tout le cours de son administration il prit la part la plus active à toutes les questions qui intéressaient l'Eglise. En 252, il se rendit à Antioche pour aider à mettre un terme au schisme des novatiens (4). Il prit part, en 256, aux discussions qui s'étaient élevées par rapport au baptême des hérétiques et se mit à la tête de ceux qui refusaient de se soumettre aux demandes de l'Eglise de Rome. Il entreprit deux fois le voyage d'Antioche au sujet de Paul de Samosate, et la dernière fois, il tomba malade en chemin et mourut en 269 à Tarse en Cilicie (5). L'intérêt qu'il prenait aux affaires générales de l'Eglise ne l'empêcha pas de consacrer les soins les plus assidus à son troupeau affligé.

Saint Basile parle de plusieurs ouvrages que Firmilien aurait composés (6). Nous ne connaissons plus qu'une seule lettre de lui qu'il écrivit à l'évêque Cyprien de Carthage, au

(1) Gregor. Nyss. in vita Greg. Thaum., c. 6. — (2) Theodoret. Hæret. Fab. II, 8. — (3) Euseb., h. e., VI, 26, 27. — (4) Ibid., VI, 46; VII, 4, 5. — (5) Ibid., VII, 30. — (6) Basil. de Spirit. S. c. 29. Opp. T. III, p. 63. (Edit. Paris.)

sujet du décret du pape Etienne. On la trouve dans le recueil des lettres de saint Cyprien (7), qui la traduisit du grec en latin. Tout y annonce une grande irritation, s'exprimant à l'égard des personnes qui ne partageaient pas l'opinion de l'écrivain, tantôt avec une grande violence, tantôt avec des tournures ironiques. Ce qui peut lui servir d'excuse, c'est son zèle infatigable pour l'unité de l'Église, zèle auquel nous ne pouvons refuser notre estime, même quand il s'agit d'une erreur.

A la même époque, l'Eglise de Bostra, en Arabie, était gouvernée par Bérylle, dont nous avons aussi eu occasion de parler dans la biographie d'Origène (8). Il remplissait depuis long-temps avec gloire les fonctions épiscopales, quand il tomba tout-à-coup dans une erreur essentielle au sujet de la personne de Jésus-Christ. Il s'en fallut même de peu qu'il ne donnât dans le sabellianisme. Il soutenait qu'avant son incarnation le Fils n'existait pas dans une hypostase particulière, mais seulement dans le Père et sans que rien le distinguât du Père (9). Les évêques de son pays ne purent le convaincre de son erreur; Origène fut le seul qui parvînt, en 244, à le ramener dans le bon chemin.

Eusèbe dit (10) qu'il avait écrit plusieurs lettres et d'autres petits ouvrages d'un grand mérite. Au nombre des premières il y avait une lettre de remercîment à Origène. Le contenu

(7) Cyprian. ep. 75. — (8) Euseb., h. e., VI, 20, 25. Hieron. catal. c. 60.

(9) Euseb., VI, 33. Τον ἐκκλησιαστικον παρεκτρεπων κανονα, ξενα τινα της πιστεως παρεισφερειν ἐπειρατο, τον σωτηρα και κυριον ἡμων λεγειν τολμων μη προϋφεσταναι κατ' ἰδιαν οὐσιας περιγραφην προ της εἰς ἀνθρωπους ἐπιδημιας, μηδε μην θεοτητα ἰδιαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομενην αὐτῳ μονην την πατρικην.

(10) Id., VI, 20... . συν ἐπιστολαις και συγγραμμασι διαφορους φιλοκαλιας καταλελοιπεν. — Hieron. catal., l. c. Scripsit varia opuscula, et maxime epistolas, in quibus Origeni gratias agit.

des autres est ignoré; l'expression d'Eusèbe, διαφοροι φιλοκαλιαι, est trop vague pour que l'on puisse en rien conclure. Il ne nous reste plus rien de ce Père.

Saint Jérôme (11) parle encore d'un autre disciple d'Origène, nommé Tryphon. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'Origène lui adressa plusieurs lettres; qu'il était fort versé dans l'Ecriture sainte et qu'il écrivit des dissertations sur la *vache rouge* (Nombres, 19) et sur la division des offrandes (*de dichotomematibus*) (Genes. 15, 10). Rien de tout cela ne nous est parvenu.

SAINT ANATOLE. MALCHION.

Dans une observation sur l'histoire du troisième siècle, nous avons remarqué en général que l'impulsion scientifique dans l'Eglise, partant d'Alexandrie, s'étendit graduellement, de la manière la plus avantageuse, au dedans et au dehors. Et maintenant, avant même la fin du siècle, nous pouvons contempler avec satisfaction, l'esprit scientifique du clergé catholique, surtout dans l'Orient, parvenu à une hauteur qui non seulement imprimait le respect aux écoles païennes, mais encore les éclipsait. Saint Anatole et Malchion en offrent entre autres de brillans exemples.

Le premier fleurit sous le règne d'Aurélien et jusqu'à celui de Carus. Il était né à Alexandrie, et avait été élevé à l'école des catéchistes de cette Église; Eusèbe nous assure qu'il tenait le premier rang parmi les savans de son temps pour

(11) Hieron. catal., c. 57.

sa vaste érudition dans toutes les branches des connaissances philosophiques et mathématiques (1). Les païens eux-mêmes avaient la plus haute estime pour son érudition. Alexandrie, si renommée par sa science, n'avait de rivale que dans Athènes, où il s'était formé depuis plusieurs années une école de philosophie platonicienne, dont le principal docteur prenait le titre de successeur (διάδοχος) de Platon. Les habitans d'Alexandrie désiraient fonder un institut semblable pour la philosophie péripatéticienne et prièrent Anatole d'être le διάδοχος d'Aristote. Il refusa cette offre, préférant se livrer à l'étude de l'Écriture sainte. A l'époque du second concile d'Antioche, il fit un voyage en Syrie; mais en arrivant à Césarée de Palestine, l'évêque Théotecnus l'y retint, le sacra évêque et le nomma en même temps son successeur. Cela n'empêcha pas que peu de temps après il ne poursuivît son voyage pour Antioche, afin d'assister au concile contre Paul de Samosate; mais il fut de nouveau retenu à Laodicée et supplié d'accepter le siége épiscopal de cette église, qui vaquait précisément alors par la mort de l'évêque Eusèbe. Il monta sur ce siége en 270. On ne sait pas pendant combien de temps il l'occupa.

Ecrits.

Saint Anatole, si distingué comme savant, a fort peu écrit. Il composa : *Institutiones arithmeticæ*, en dix livres, dont il reste encore quelques fragmens (1).

(1) Euseb., h. e., VII, 32... λογων δε ἑνεκα και παιδειας των Ἑλληνων, φιλοσοφιας τε τα πρωτα των μαλιστα καθ' ἡμας δοκιμωτατων ἀπενηνεγμενος, ἁτε ἀριθμητικης και γεωμετριας, ἀστρονομιας τε και της ἀλλης διαλεκτικης ἐτι τε φυσικης θεωριας, ῥητορικων τε αὖ μαθηματων ἐληλακως εἰς ἀκρον.

(2) Fabric. Bibl. græc. Vol. I, p. 274.

Il calcula aussi un cycle pascal fort estimé (3) et auquel Eusèbe attachait tant d'importance, qu'il en a inséré une portion considérable dans son histoire ecclésiastique. Il en existait une vieille traduction latine que le jésuite Bucher a été le premier à faire connaître, mais qu'après une comparaison exacte avec l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe par Rufin, on a reconnu pour être un ouvrage de Rufin lui-même (4). Ainsi qu'en d'autres endroits, il avait pris la liberté de compléter son auteur. Ce cycle pascal commence l'an 276, et s'étend sur dix-neuf années. Il prend pour base l'équinoxe du printemps qu'il fixe au 22 mars, théorie dont il cherche à démontrer l'exactitude par des recherches historiques. D'après lui, Pâques devait être célébré le dimanche qui suivrait le quatorzième jour de la lune, commençant après l'équinoxe du printemps, toutefois jamais plus tard que le vingtième jour. Les Orientaux conservaient leur ancien usage.

Éditions. Le Cycle pascal fut d'abord publié et commenté par Bucher : *De Doctrina temporum* (p. 439-449), Anvers 1634; puis avec le texte grec d'Eusèbe et la version latine par Galland, tome III, p. 545-558.

A côté de saint Anatole se place dignement, sous tous les rapports, son contemporain Malchion, prêtre de l'Église d'Antioche en Syrie. Comme lui, il jouissait d'une haute réputation scientifique : il était recteur d'une école de sophistes d'Antioche, et s'y distinguait en outre comme professeur d'éloquence. Mais l'érudition n'était pas son seul mérite : son esprit, ainsi que son cœur, était comme un vase pur qui conservait la foi sans tache et la rendait dans toute son intégrité. Ces deux qualités lui procurèrent la dignité de prêtre de son église (5).

(3) Euseb. l. c. Hieron. catal., c. 73. — (4) Rufin. Euseb., h. e., VII, 28.

(5) Euseb., h. e., VII, 29. Μαλιστα δε αὐτον (Παυλον) διηλεγξε Μαλ-

Mais ce fut surtout au second concile contre Paul de Samosate, en 270, qu'il acquit sa principale réputation. Cet hérétique s'était efforcé, comme on le sait, la première fois, en 264, d'induire les évêques en erreur sur ses véritables sentimens, et de conserver sa place en dépit de ses erreurs. Mais sa dangereuse conduite ne demeura point cachée. Au second concile tenu contre lui, l'expérience ayant appris qu'aucun des évêques n'était en état de lutter, dans l'argumentation, contre celui de Samosate, le prêtre Malchion fut appelé pour discuter contre lui. Aussi Paul ne tarda-t-il pas à être enlacé dans ses propres filets, et l'hérétique fut démasqué (6).

La conférence fut sur-le-champ transmise par des sténographes (*notarii*) qui y assistaient, et elle fut jointe à la lettre synodale adressée au pape Denis, ou peut-être à son successeur Félix. Ces actes si intéressans se sont conservés pendant fort long-temps; mais aujourd'hui ils sont perdus, à un petit nombre de fragmens près. Ce fut aussi, d'après saint Jérôme, Malchion qui rédigea la lettre synodale au nom de tous les évêques assemblés (7). Eusèbe nous en a conservé des fragmens considérables (8). Ce qui nous en reste renferme les reproches faits à l'évêque déposé; ainsi que la description de son caractère. Triste tableau, portrait effrayant! Plût au ciel qu'aucun de ses collègues n'eût pu s'y reconnaître.

Les fragmens de la lettre et des actes de la conférence se trouvent chez Galland, *Biblioth.*, t. III, p. 558.

χιων, ἀνηρ τα τε ἀλλα λογιος, και σοφιστου των ἐπ' Ἀντιοχειας ἑλληνικων παιδευτηριων διατριβης προεστως· οὐ μην ἀλλα και δι' ὑπερβαλλουσαν της εἰς Χριστον πιστεως γνησιοτητα, πρεσβυτεριου της αὐτοθι παροικιας ἠξιωμενος. Hieronym. catal., c. 71. Malchion disertissimus Antiochenæ ecclesiæ presbyter, quippe qui in eadem urbe rhetoricam florentissime docuerat, etc.

(6) Euseb., l. c. — (7) Hieron., l. c. — (8) Euseb., h. e., VII, 30.

SAINT ARCHÉLAUS.

Archélaüs, qui se rendit célèbre par ses discussions avec l'hérésiarque Manès, était, en l'an 277, sous le règne de Probus, évêque de Caschar, ou, selon d'autres, de Charræ en Mésopotamie (1). C'était un homme d'une haute intelligence, plein de feu et de génie, comme on peut le reconnaître aux ouvrages qu'il nous a laissés (2).

Ce fut lui qui, le premier, combattit le manichéisme dans son fondateur. Scythianus, originaire de la Scythie, et qui n'était pas dépourvu d'éducation ni de connaissance de la philosophie grecque, avait eu l'idée, vers le milieu du troisième siècle, de fonder un nouveau système de religion philosophique, dont il consigna les élémens dans quatre livres, et dont il voulut d'abord gratifier la Palestine. Mais il y mourut sans avoir atteint son but. Son disciple Térébinthe, qui avait hérité de ses biens et de sa science, commença par chercher fortune en Perse; mais il y finit sa carrière, aussi peu connu que son maître. Ses trésors littéraires passèrent au fils d'un affranchi nommé Cubricus, qui dut à une dame bienfaisante l'éducation qu'il reçut, et qui ajouta plus tard à son nom le nom significatif de Manès. Celui-ci forma le projet de donner plus de développement au système dont il avait hérité, et de le répandre au loin. S'étant sauvé de la prison où il avait été jeté en Perse, pour avoir échoué dans une cure qu'il avait tentée sur un prince du sang royal, il commença à prêcher

(1) Hieron. catal., c. 72. — (2) Epiphan. Hæres., LXVI, 7, 8, 10.

sa doctrine en Mésopotamie (3). Il avait entendu parler d'un chrétien de Caschar, nommé Marcellus, distingué par sa piété, et il jugea que son entreprise acquerrait un grand poids, s'il pouvait gagner à ses vues un homme si respecté. Il chercha à s'introduire auprès de lui par une lettre qu'il lui adressa d'avance. Le succès parut d'abord répondre à ses intentions. D'accord avec son évêque Archélaüs, Marcellus invita Manès à descendre chez lui. Cependant l'évêque, afin de prévenir toute séduction possible, organisa une discussion publique à laquelle devaient présider des hommes versés dans plusieurs branches de la science, et choisis du milieu des païens (4).

Nous possédons encore les actes de cette discussion ; mais les avis ne sont pas unanimes sur le nom de leur auteur. Saint Épiphane et saint Jérôme les attribuent à Archélaüs lui-même (5). Mais, d'après Héraclianus de Calcédoine, ils furent rédigés par un certain Hégémonius (6). En attendant, il ne serait pas impossible de concilier ces deux versions, en supposant que ces actes, qui, d'après le témoignage de saint Jérôme, avaient été composés en Syriaque, furent traduits en grec par Hégémonius, qui y aura ajouté l'introduction et l'épilogue que nous y voyons aujourd'hui, et y aura introduit un meilleur ordre, que l'on ne voit régner d'ordinaire dans les discussions publiques. C'est sous cette forme qu'ils furent connus de saint Épiphane, de saint Cyrille de Jérusalem et de Socrates qui en ont cité des fragmens (7). Leur

(3) Acta Disp. c. Manete Hæresiarch., c. 51-53.—Cyrill. Hierosol. Catech. VI, c. 22 sq. — Epiph. Hæres. LXVI, 1-5. — Socrat., h. e., I, 22. — (4) Acta Disp., c. 1-6.

(5) Hieron. cat., c. 72. Archelaus, episcopus Mesopotamiæ, librum disputationis suæ, quam habuit adversus Manichæum exeuntem de Perside, syro sermone composuit, qui translatus in græcum habetur a multis. — Epiphan. Hæres. LXVI, c. 21, 25.

(6) Apud Phot. cod. 95. — (7) Epiphan. Hæres. LXVI, c. 25. —

authenticité est par conséquent incontestable. Mais, sauf les fragmens préservés par les auteurs que nous venons de citer, nous ne les possédons plus que dans une ancienne traduction latine qui est postérieure à saint Jérôme, quoique antérieure au septième siècle. La preuve que cette traduction a été faite sur le texte grec et non sur le syriaque, se déduit d'abord de son accord parfait avec les fragmens, et puis des erreurs dans lesquelles la langue grecque pouvait seule entraîner. Mais, dans le c. 8, le traducteur rend ηρ ὁ τελειος par *vir perfectus*, ayant évidemment lu ανηρ pour αηρ; et dans le c. 7, le traducteur ayant lu εισι δε οκτω au lieu de εις ειδη οκτω, il met *et sunt octo*, pour *octuplici specie*, etc. Il est en outre très probable que, dans cette version, plusieurs passages auront été par la suite supprimés, ou bien que le traducteur n'aura eu l'intention que de donner un extrait de l'ouvrage grec. Puis, dans saint Cyrille de Jérusalem, on lit des passages qui ne se retrouvent pas dans la traduction. Saint Épiphane n'indique pas toujours de la même manière l'époque où cette conférence eut lieu; mais elle se déduit avec assez d'exactitude du c. 27, où il est dit que Probus était alors le souverain temporel, ce qui s'accorde avec Léon-le-Grand, *Serm. II, de Pentecost.*, qui la place en 277, seconde année du règne de cet empereur (8).

Voici un résumé succinct de cet ouvrage. Il y a d'abord une introduction dans laquelle on donne des détails sur la personne de Manès et sur la circonstance qui donna lieu à sa conférence avec saint Archélaüs. Une lettre de Manès et les dis-

---

Cyrill. Hierosol. Catech. VI, c. 3. — Socrat., h. e., I, 11.

(8) Epiphane, de pond. et mensur., c. 20, place le commencement de l'hérésie Manichéenne en 262; mais dans Hæres. LXVI, 19, 20, 59, etc., il l'avance jusqu'à l'année 273 ou 274. Eusèbe, dans sa chronique, le fixe à la seconde année de Probus (277), de même que Léon-le-Grand.

cours d'un de ses disciples font connaître au lecteur les points principaux de son système, et facilitent la compréhension de ce qui suit, c. 1-13. Manès ouvre la conférence en déclarant qu'il est le Paraclet promis par Jésus-Christ, que sa mission est de purifier le Christianisme de toutes les additions juives, et de le conduire par là à la perfection. Il passe ensuite à sa doctrine fondamentale des deux principes contraires qui se combattent perpétuellement : celui de la lumière et celui des ténèbres, et il s'efforce de le prouver d'une manière spéculative. Archélaüs dévoile avec une dialectique très subtile les contradictions que présentent entre elles les différentes parties de ce système, et qui ne permettent pas d'y reconnaître un ensemble homogène, tandis qu'il est en outre en opposition avec l'histoire, l'expérience, les Écritures saintes et la nature morale de l'homme. La prétendue mission de Manès devra donc demeurer fort problématique tant qu'il ne pourra pas nous en offrir de meilleures preuves ; c. 14-39.

La première conférence eut un résultat malheureux pour Manès. Il fut forcé de s'enfuir à Diodoris, dans les environs de Caschar ; là habitait un prêtre, nommé Diodore, pieux à la vérité, mais qui n'avait pas assez d'instruction pour pouvoir lutter contre un adversaire comme Manès. Ce prêtre, dans son embarras, eut recours à Archélaüs, qui lui envoya un petit traité sur la liaison intérieure de l'Ancien et du Nouveau Testament, contre l'unité desquels Manès s'élevait surtout dans les discours qu'il tenait au peuple. Diodore se servit avec assez d'adresse de cette instruction, dans une discussion avec Manès, quand tout-à-coup Archélaüs lui-même reparut et recommença la lutte avec lui. Cette fois, la controverse tomba sur le dogme de l'Incarnation, que Manès niait, tandis qu'Archélaüs lui prouvait qu'en rejetant cette vérité, il fallait abandonner aussi la résurrection et le jugement dernier, c'est-à-dire la dignité de l'homme

et sa liberté morale, et par conséquent détruire jusqu'à sa substance intrinsèque.

La fin se compose d'une addition faite par Hégémonius, dans laquelle il rend compte du commencement de cette hérésie et de la mort tragique de Manès, qui étant retourné en Perse fut arrêté et écorché vif pour avoir manqué la guérison du prince (c. 40-55).

Cet ouvrage est, à tout prendre, d'un grand intérêt, et présente sous le rapport historique, une source d'instructions précises pour bien connaître la secte des manichéens. Les expressions spirituelles, le style animé, souvent riche d'images, la dialectique habile et les tours inattendus, en font une lecture très agréable, et on peut le regarder comme un des livres les mieux faits en ce genre.

Editions. Zacagni publia le premier les actes de cette conférence, d'après un manuscrit du Vatican, dans ses *Collectaneis monument. eccl. gr. et lat.*, Rome 1698; Fabricius la donna ensuite dans son édition des œuvres de saint Hippolyte, tom. II, pag. 184 *sqq*. L'édition la plus complète et la meilleure est celle de Galland, *Biblioth., tom. III, pag.* 565; il suivit celle de Zacagni. Il y a joint de bonnes notes pour l'éclaircissement du texte.

THÉONAS. PIERIUS. THÉOGNOSTE.

L'amour et le zèle pour la science chrétienne continuaient à se déployer sans interruption dans l'Église d'Alexandrie. Maxime étant mort en 282, eut pour successeur sur le siége épiscopal, Théonas, qui l'occupa jus-

qu'en 300 (1). C'est là tout ce que nous savons de sa personne; mais nous possédons encore de lui une lettre dont la suscription est : *Luciano cubiculariorum præfecto*, et dans laquelle il lui transmet des instructions sur la manière de remplir ses hautes fonctions auprès de l'empereur, sans manquer à ses devoirs de chrétien, l'exhortant à engager ses subordonnés à la même fidélité. Cette lettre a été écrite dans la première année du règne de Dioclétien. D'après le contenu, on voit que les principaux emplois à la cour et dans le gouvernement étaient alors dans les mains des chrétiens, qui exerçaient leur culte en pleine liberté (2). Cette lettre n'est donc pas sans importance pour l'histoire de l'Église.

La première édition de cette lettre est celle de d'Achery, *Spicileg., tom. XII, pag.* 545, Paris 1655, et réimprimée en 1723, tom. III, pag. 297. Galland, *Biblioth., tom. IV, pag.* 69. Quant à son authenticité, voyez la continuation des Bollandistes, *tom. IV, mens. August., pag.* 583-585.

Vers cette même époque, florissait à l'école des catéchistes d'Alexandrie, comme successeur du grand Denis, Pierius (3), homme aussi distingué par sa piété et sa vie strictement évangélique, que par son éducation philosophique, sa connaissance approfondie de l'Écriture-Sainte et sa brillante éloquence dans le genre des homélies, qualité qui le

(1) Euseb., h. e., VII, 32. — (2) Cf. Euseb., h. e., VIII, 1, 6. Lactant. de mort. persecut., c. 15.

(3) Ainsi parle Philippe Sideta. — Phot. cod. 118. — Eusèbe s'exprime autrement, hist. eccl., VII, 32, ainsi que saint Jérôme, catal. c. 76, d'après lequel il fleurit sous les règnes de Carus et de Dioclétien. Hieron., l. c. Pierius, alexandrinæ ecclesiæ presbyter, sub Caro et Diocletiano principibus, eo tempore quo eam ecclesiam Theonas episcopus regebat, florentissime docuit populum, et in tantam sermonis diversorumque tractatuum, qui usque hodie exstant, venit

fit surnommer le second Origène (4). Saint Justin nous apprend qu'à l'issue de la persécution de Dioclétien, il passa le reste de sa vie à Rome; mais, selon Photius, il souffrit le martyre avec son frère Isidore. Il est certain que du temps de saint Epiphane, il y avait à Alexandrie une église dédiée à un saint Pierius (5).

Saint Jérôme et Photius comptent parmi ses travaux littéraires, un ouvrage intitulé : *Tractatus in Pascha et Hoseam prophetam,* en douze livres (6). Il a écrit en outre un commentaire sur l'Évangile de saint Luc (7), et sur la première aux Corinthiens (8); d'après Dupin et Ceillier il est auteur d'un autre ouvrage inconnu en douze livres, dans lequel Photius trouva bien des choses à redire, par rapport au dogme de la Trinité, du moins en ce qui regardait le Saint-Esprit (9). Il y a tout lieu de croire aussi qu'il s'est occupé de la critique du texte des livres du Nouveau Testament, car saint Jérôme semble donner à entendre qu'il en connaissait une révision particulière faite par Pierius (10).

Dans l'opinion de ce Père, Pierius était un des écrivains les plus distingués de l'Église grecque (11). Son style, dit Pho-

---

elegantiam, ut Origenes junior vocaretur. Mais comme Théognoste occupa dès l'année 282 la chaire à l'école des catéchistes, il faudrait peut-être en conclure que Pierius enseigna dans cette école depuis 264 jusqu'à 282 et qu'il se consacra plus tard à la prédication dans l'Église.

(4) Euseb. l. c. — (5) Hieron. l. c. Phod. cod. 119. Epiphan. LXIX, 2.

(6) Hieron. in præf. in Oseam proph. : Pierii legi tractatum longissimum, quem in exordio hujus prophetæ die vigiliarum dominicæ passionis extemporali et diserto sermone profudit. — Phot. cod. 119.

(7) Phot. l. c.—(8) Hieron. ep. 31, ad Pammach.—(Edit. Maurin.)

(9) Dupin, Biblioth. des Auteurs ecclés., t. I, p. 195. Ceillier, Histoire générale, t. III, p. 349.

(10) Hieron. Comment. in Matth. XXIV, 36.

(11) Hieron. ep. 70, ad Magnum.

tius (12), était clair et coulant, sans recherche, et sans tournures arrondies avec art, du reste, riche en enthymèmes, ce qui est ordinaire aux discours impromptus. Nous sommes forcés de nous contenter de transcrire ces éloges, car il ne nous reste plus rien de Pierius.

Pierius eut, en 282, Théognoste pour successeur à la chaire de l'école des catéchistes (13). Eusèbe et saint Jérôme ne disent pas un mot de celui-ci ; mais saint Athanase vante son érudition et son zèle pour la science (14). D'après le témoignage de Photius, il était disciple d'Origène (15), mais il ne dit pas s'il était du nombre de ses auditeurs personnels ou s'il s'est borné à étudier à fond ses ouvrages ; ce qui est certain, c'est qu'il l'a pris pour modèle dans sa manière d'écrire.

Théognoste est auteur d'un grand ouvrage dogmatique en sept livres, intitulé : *Institutiones theologicæ* (ὑποτυπώσεις) (16). Le premier livre traitait de Dieu le Père, créateur de l'univers ; le second et le troisième du Fils et du Saint-Esprit, et des rapports réciproques des trois personnes divines. Le quatrième renfermait le dogme de la nature des anges et des démons ; le cinquième et le sixième celui de l'Incarnation divine ; le septième enfin a pour titre *de Creatione Dei.*

Les avis sont partagés sur le mérite dogmatique de cet ouvrage. Photius reproche à l'auteur de l'origénianisme et le blâme d'avoir suivi la fausse route de son maître, au sujet des dogmes de la Trinité et de la nature des anges et des

---

(12) Phot. l. c.

(13) Philipp. Sidet. Histor. Serm. XXIV, ap. Dodwell. ad dissertat. Iren., p. 488.

(14) Athanas. de Decret. Nic. Il s'appelle ἀνηρ λογιος, et Ep. 4, ad Serapion. Θεογνωστος ὁ θαυμασιος και σπουδαιος.

(15) Phot., cod. 106. — (16) Photius l. c.

démons. Saint Grégoire de Nysse ne s'en montre pas non plus entièrement satisfait (17). Saint Athanase, au contraire, juge tout autrement de l'un et de l'autre. Il reconnaît, à la vérité, qu'il y a de la dureté dans certaines expressions, mais il l'attribue moins aux sentimens peu catholiques de l'auteur, qu'à un défaut de dialectique sous le rapport de la science; et à son avis, l'ouvrage de Théognoste est, sous le rapport en question, si décidément dans le sens de l'Église catholique, qu'il le cite même pour justifier par la tradition l'expression d'ὁμοουσιος, telle qu'elle a été employée par les Pères du concile de Nicée (18). C'est peut-être même à cause de son opposition si tranchée à l'arianisme, qu'Eusèbe le passe entièrement sous silence. Quoi qu'il en soit, le jugement et le témoignage de saint Athanase nous paraissent bien plus dignes de foi que la critique de Photius, souvent partiale, surtout en cette matière.

Du reste, ce dernier dit que la diction de Théognoste était nombreuse et harmonieuse, sans surcharge; son expression pure et classique, son style plein de dignité, qualités que, d'après la critique, il ne sacrifiait jamais, même à la clarté et à l'exactitude.

Le peu de fragmens cités par Athanase ont été recueillis par Galland, *Biblioth., tom. III, pag.* 662-663.

---

(17) Phot. cod. 106. — Gregor. Nyss. contr. Eunom. L. III.

(18) Athanas. ep. 4, ad Serapion. Opp. T. I, p. 562. (Edit. Paris., 1698.) — Decret. Nic., c. 25. Voici les paroles de Théognoste: Οὐκ ἔξωθεν τις ἐστιν ἐφευρεθεισα ἡ του υἱου οὐσια, οὐδε ἐκ μη ὀντων ἐπεισηχθη· ἀλλα ἐκ της του πατρος οὐσιας ἐφυ, ὡς του φωτος το ἀπαυγασμα, ὡς ὑδατος ἀτμις κ. τ. λ.

SAINT PAMPHILE.

Au nombre des Pères de ce siècle, dont la mémoire est la plus digne de respect, il faut ranger saint Pamphile. Né à Béryte en Phénicie, et issu d'une famille noble et riche, ces avantages que lui offrait la fortune, ne le décidèrent pourtant pas à chercher son bonheur dans une carrière mondaine (1). Après avoir fait ses premières études dans les excellentes écoles de sa ville natale, il se rendit à Alexandrie, et se voua avec zèle et succès à celle de la théologie, sous Pierius, et surtout à celle de l'Écriture-Sainte (2). De là, il se rendit à Césarée en Palestine, où il fut ordonné prêtre, et où il fixa désormais sa demeure (3). Il fit le plus noble usage de sa grande fortune, en venant au secours des pauvres et de tous ceux qui avaient besoin de son aide (4). Et ce ne fut pas là son seul mérite. Il rendit à la religion un service plus glorieux et plus durable, en fondant à ses frais, dans la ville de Césarée, une bibliothèque chrétienne. Il rassembla, autant qu'il put se le procurer, tout ce que la littérature chrétienne avait produit dans les divers pays, et principalement les œuvres d'Origène, dont il avait copié une grande partie, de sa propre main. Plusieurs d'entre les Pères les plus distingués, tels qu'Eusèbe, saint Jérôme et d'autres,

(1) Acta S. Pamphili ap. Gallandi, T. IV, p. 41, 43.— Ap. Fabric. in Opp. S. Hippolyt. T. II, n. 2, 3. 7. — (2) Phot. cod. 118, 119. — Acta S. Pamphil. ap. Fabric., n. 2. — (3) Euseb., h. e., VII, 32. — (4) Euseb. de Martyr. palæstin., c. 11. — Acta, n. 7.

puisèrent leurs vastes connaissances théologiques dans les trésors littéraires accumulés en ce lieu (5). Il attacha aussi à cette Église une école chrétienne, se chargea lui-même d'une des chaires, travaillant assidûment le jour à la conversion des païens, et consacrant ses nuits à transcrire des livres. En l'an 307, il fut atteint, comme tant d'autres, par la persécution de Maximin. Les tortures les plus cruelles et une longue détention ne purent abattre le pieux confesseur de Jésus-Christ; il ne renonça pas même en prison à ses travaux habituels. Il y composa conjointement avec son ami, l'historien de l'Eglise, Eusèbe, l'apologie d'Origène. Ce ne fut qu'en 309 qu'il souffrit le martyre. Eusèbe a écrit deux fois l'histoire de la vie et des souffrances de ce grand homme.

Ecrits.

Eusèbe dit, à la vérité, qu'à l'exception de quelques lettres à des amis, saint Pamphile n'a rien écrit d'original (7); mais il ne faut pas croire pour cela qu'il n'ait rien produit. Il publia d'abord une nouvelle édition des Septante, d'après les corrections d'Origène, et notamment d'après ses autographes de l'Hexaple et du Tétraple, qui se conservaient dans la bibliothèque de Césarée. Les signes, omis dans les transcriptions faites par les précédens calligraphes, y furent soigneusement ajoutés, et cette édition fut généralement admise dans toutes les églises de la Palestine (8).

Montfaucon suppose aussi (9), se fondant sur ce que disent les manuscrits, que la division euthalienne des chapi-

(5) Hieron., ep. 34, ad Marcell. — Catal., c. 75.

(6) Euseb. de Martyr. palæstin. l. c. — Id., h. e., VII, 32. — Acta Martyr., n. 7. — Hieron. catal. l. c.

(7) Ap. Hieron. Apol. I, 9, contr. Rufin. — (8) Hieron. Præf. in Paralipom. — (9) Montfauc. Bibl. Coislin., p. 78.

tres des Actes des Apôtres, telle qu'elle se trouve dans le Commentaire d'Œcuménius et dans plusieurs des éditions de la Bible par Robert Étienne, a été faite dans l'origine par saint Pamphile, Euthalius lui-même avouant que la bibliothèque de Césarée lui a été d'un grand secours pour son travail (10).

Son *Apologie d'Origène*, en six livres, est un ouvrage plus important et plus remarquable. Il la composa en commun avec Eusèbe, d'après l'aveu même de ce dernier (11). Photius dit la même chose, mais seulement par rapport aux cinq premiers livres. Selon lui, Eusèbe y ajouta le sixième après la mort de Pamphile (12). Saint Jérôme aussi le croyait dans l'origine (13); mais plus tard, quand Rufin, pour justifier Origène que Jérôme avait traité avec une sévérité excessive, en eut appelé au témoignage de ce saint martyr, Jérôme ne négligea rien pour rendre suspecte l'authenticité de cet ouvrage; privé, cependant, de toutes preuves historiques de son assertion, il hésite et se contredit souvent : on s'aperçoit que son seul but est d'affaiblir, dans les mains de son adversaire, une arme qu'il ne peut lui arracher (14). On ne saurait nier qu'Eusèbe n'ait pris part à la composition de cet ouvrage; mais, quelque grande qu'ait été cette part, il n'est pas moins certain que l'exorde et le plan général appartiennent à saint Pamphile. Nous ne le possédons aujourd'hui ni dans son entier, ni dans la langue originale, nous avons seulement le premier livre traduit par Rufin, qui, dans cette occasion, a dû mettre plus d'exactitude qu'il n'avait

(10) Cf. Fabric. Spicileg. 3. Opp. S. Hippolyt. T. II, p. 209.

(11) Euseb., h. e., VI, 33 —Socrat., h. é., III, 7. Nicephor. X, 14.

(12) Phot. cod. 118. Voyez Tillemont, Mémoires, t. V, p. 750, n. 2. Fontanin. Histor. Aquilej. liter. L. V, c. 1, § 5 sq., c. 5, § 3.

(13) Hieron. catal. l. c.

(14) Voyez à ce sujet de La Rue, Opp. Origen. T. IV, p. II, p. 7-13, où les objections de saint Jérôme sont indiquées et appréciées.

coutume. A l'exception de l'épître dédicatoire et de quelques transitions explicatives, l'ouvrage ne se compose que de passages extraits des œuvres d'Origène, dans le but de le justifier du reproche d'hérésie. Aussi ne peut-on guère regarder ce livre comme une œuvre originale de saint Pamphile.

Éditions. Cette apologie s'imprimait communément avec les œuvres de saint Jérôme et d'Origène. Plus tard, elle fut publiée par de La Rue, dans *Opp. Origen.*, tome IV, et par Galland, *Biblioth.*, t. IV, avec les Actes du martyre de ce saint.

SAINT LUCIEN, PHILÉAS, ALEXANDRE DE LYCOPOLIS.

Vers la fin du troisième siècle, le clergé d'Alexandrie comptait, au nombre de ses membres les plus distingués, le prêtre Lucien, doué d'un talent particulier pour l'enseignement, mais plus remarquable encore par la sévérité ascétique de sa vie, à laquelle il joignait une vaste érudition et une connaissance approfondie des saintes Écritures (1). En 303, au commencement de la persécution de Dioclétien, il était à Nicomédie en Bithynie, comme nous le voyons par une lettre qu'il adressa à l'Église d'Antioche, et à la fin de laquelle il parle du martyre de saint Anthyme, évêque de cette ville (2). Étant retourné à Antioche, il fut arrêté en

(1) Euseb., h. e., VIII, 13; IX, 6. — Sozomen., III, 5. — Hieron. Catal., c. 77. — (2) Chronic. Alexandr., p. 646.

311, et traîné à Nicomédie, en la présence de l'empereur Maximin. Il y confessa et défendit hautement la foi chrétienne. Il en résulta pour lui un nouvel emprisonnement et de longues et cruelles tortures, jusqu'à ce qu'enfin, n'osant le faire mourir en public, on l'étrangla dans sa prison, le 17 janvier 312. Nous possédons l'éloge de ce martyr par saint Chrysostome, qui y a consigné quelques détails des tortures qu'il eut à souffrir (3).

L'exemple d'Origène encouragea Lucien à se livrer à la critique du texte de l'Écriture-Sainte, qui avait subi de nombreuses altérations en passant d'une main à l'autre. Quant à l'Ancien Testament, il se servit du texte hébraïque pour corriger les versions des Septante; il y fit, à la vérité, plusieurs changemens, mais il ne supprima point les passages qui ne se trouvaient que dans l'ancienne version et non dans le texte original. Saint Jérôme ne se montre pas fort satisfait de son travail, non plus que de celui d'Hésychius; en revanche, il fut reçu dans les églises de Constantinople et de la Grèce, sous le nom de κοινὴ ἔκδοσις (4).

Saint Lucien écrivit en outre, selon Jérôme (5), quelques ouvrages dogmatiques (*Libelli de fide*), dont le contenu ne nous est point connu, ainsi que quelques lettres de peu d'étendue : il ne nous en reste plus rien.

Les évêques du concile d'Antioche, en 341, présentèrent une exposition succincte du dogme de la Trinité, qu'ils assurèrent avoir été rédigée de la main même du martyr Lu-

(3) Euseb. loc. cit. Chrysost. Hom. in S. Lucian. Opp. Tom. II, p. 524 sq.

(4) Hieron. catal. l. c. — Praef. in Paralip. T. I, p. 1022. — Praef. in evang. Tom. I, p. 1425. — Ep. 135, ad Suniam et Fretell. — Augustin. de civit. Dei, XVIII, 43. — Suidas s. v. Lucian.

(5) Hieron. catal. l. c.

cien (6). Athanase, Hilaire et Socrate la citent aussi, mais sans dire que Lucien en soit l'auteur. Sozomène ne décide pas non plus de la vérité de cette assertion (7). La formule, par elle-même, n'est pas mauvaise; toutefois, la conclusion causa quelque méfiance aux catholiques, parce que l'arianisme y perce d'une manière assez reconnaissable; tandis que la première moitié ne satisfit pas les partisans d'Arius, qui y substituèrent en conséquence une autre. Les ariens se glorifiaient d'ailleurs de posséder parmi eux un martyr du nom de Lucien; mais il est fort douteux que ce soit la même personne que notre prêtre, car tous les Pères qui en parlent les distinguent l'un de l'autre, ou, du moins, ne disent pas un mot qui puisse rattacher à notre martyr une semblable souillure (8).

Contemporain de Lucien, nous rencontrons dans la même carrière Philéas, évêque de Thmuis (Damiette), en Egypte. C'était un homme d'une haute naissance, très riche, et qui remplit les places les plus importantes dans sa ville natale (9). Il était, avec cela, aussi versé dans la philosophie et dans les diverses branches de la science, que remarquable par sa piété et brûlant de zèle pour Jésus-Christ. Dans la persécution de Maximin, le proconsul Culcianus le somma de sacrifier aux dieux; mais il défendit avec fermeté sa croyance devant le tribunal, et fut exécuté en 307 ou 310, probablement à Alexandrie (10).

---

(6) Sozomen., h. e., III, 5.

(7) Athanas. de Synod., p. 735. — Hilar. de Synod., p. 21.—Socrat., h. e., II, 10. — Voyez Mohler, Athanase-le-Grand.

(8) Theodoret. hist. I, 3. — Epiphan. in Ancorat., c. 33. — Hæres. XLIII, 1. — Hieron. l. c. Chrysost. l. c.

(9) Euseb., h. e., VIII, 9. Φιλεας — διαπρεψας ανηρ ταις κατα την πατριδα πολιτικαις και λειτουργιαις ἐν τε τοις κατα την φιλοσοφιαν λογοις, c. 10, ἀπαθως φιλοσοφος τε ὑμου και φιλοθεος μαρτυς. — Hieron. cat., c. 78. — (10) Euseb., h. e., IX, 11. — Epiph. Hæres. LXVIII.

Il écrivit, pendant son épiscopat, un livre très précieux intitulé : *De Laude Martyrum*; il est sous forme de lettre, et dédié à ses diocésains. Eusèbe nous en a conservé un fragment très considérable (11).

Scipion Maffei (12) a découvert une seconde lettre de Philéas, souscrite encore par trois autres évêques égyptiens, et adressée à Mélétius, évêque de Lycopolis, à qui l'on fait des observations et des reproches au sujet de sa résistance schismatique au patriarche Pierre d'Alexandrie. Nous n'en possédons, à la vérité, qu'une traduction latine; mais le contenu ne nous permet pas de douter de son authenticité, d'autant moins que les quatre évêques signataires de la lettre, Hésychius, Pacôme, Théodore et Philéas, sont plus d'une fois nommés ensemble par Eusèbe (13). Sa date est de l'an 306, environ.

Cette lettre, et le fragment de la première, se trouvent chez Galland, tome IV, page 65 *sq.*, Ruinart, *Acta Martyr.* (édit. Vérone), p. 273.

Il ne faut pas que nous passions sous silence Alexandre, évêque de Lycopolis, dans la province de la Thébaïde en Egypte, et qui fut probablement le prédécesseur de Mélétius, vers la fin de ce siècle (14). Il était né païen, et tomba d'abord dans les mains des disciples de Manès, qui l'attirèrent dans leur secte. Parvenu enfin à la connaissance de la vérité, il ne se contenta pas d'abjurer l'hérésie, il en écrivit même une réfutation.

Cette dissertation, qui est intitulée : *De Manichæorum placitis*, est importante comme pièce historique, faisant con-

— Ruinart. Act. Martyr., p. 434. — (11) Hieron. catal., c. 78. Euseb., h. e., VIII, 10. — (12) Maffei Osservat. lett. T. III, p. 11-17. Opusc. eccl., p. 254. — (13) Euseb., h. e., VIII, 13.

(14) Photius, epitom. de Manich. ap. Montfaucon. Biblioth. Coislin., p. 354.

naître le système des Manichéens. L'auteur y fait preuve d'une grande érudition, bien que son style ne soit ni très clair, ni très flexible. C'est Photius qui, le premier, nous en a appris l'existence (15). Léo Allatius en a publié quelques fragmens ; et Combéfis a mis au jour l'ouvrage entier. Son édition a été réimprimée par Galland (16).

SAINT MÉTHODIUS.

Le dernier de la brillante série des écrivains chrétiens de l'Orient durant ce siècle est saint Méthodius, aussi célèbre par sa science qu'inconnu pour ce qui regarde sa personne. Saint Jérôme et Socrate disent qu'il fut d'abord évêque d'Olympe en Lycie, et plus tard de Tyr en Phénicie (1), tandis que d'autres écrivains grecs plus modernes assurent qu'il était évêque de Patara, qui était également une ville de la Lycie (2). Il serait difficile de concilier ces deux opinions. On ne saurait décider s'il y a eu dans cette circonstance confusion de personnes, ou si Méthodius, d'abord évêque des deux villes lyciennes en même temps, fut ensuite transféré

(15) Phot. l. c.

(16) Combefis. Auct. noviss. Bibl. PP. Paris. T. II, p. 3 sq.—Galland. Tom. IV.

(1) Hieron. catal., c. 83. — Socrat., h. e., VI, 13. Maxim. in Schol. ad Dionys. Areop., ed. T. I, p. 422.

(2) Leont. Byz. de Sect. Act. III, p. 431. Joann. Damasc. Orat. III, de imagin.

au siége de Tyr (3). Les renseignemens sur le lieu et sur l'époque de sa mort ne sont pas plus certains. Saint Jérôme ne savait pas si ce fut sous Décius, sous Valérien ou sous Dioclétien qu'il donna sa vie pour la foi; mais il dit que c'est à Chalcis en Grèce qu'il souffrit le martyre. Toutefois, son traducteur Sophronius se permit encore une variante à cet égard; on lit chez lui ἐν Χαλκίδι τῆς ἀνατολῆς; il veut parler sans doute de la Syrie, ce qui n'est point invraisemblable si Méthodius était évêque de Tyr. En attendant, ce qu'il y a de certain, c'est que sa mort n'a pu avoir lieu sous Décius, puisqu'il a écrit contre Porphyre, qui ne fit paraître ses premiers ouvrages que beaucoup plus tard, vers la fin du siècle. Il est donc plus probable qu'il aura été une des victimes de la persécution de Dioclétien, vers l'an 311.

I. *Ecrits.*

Les écrivains contemporains et ceux du siècle suivant parlent avec beaucoup d'estime de Méthodius. Ils le dépeignent comme un homme d'une grande pénétration, ayant reçu une excellente éducation scientifique, profondément instruit, et qui, en outre, connaissait mieux que personne l'art d'une élocution noble et fleurie (4). Ce que nous possédons encore de ses ouvrages confirme de tout point ce jugement des anciens. Si Eusèbe, qui souvent parle d'ouvrages fort insignifians, le passe entièrement sous silence, cela ne doit pas nous étonner. Méthodius s'était attiré cette petite vengeance de l'illustre historien de l'Église, par sa polémi-

---

(3) Leo Allat. Diatrib. de Method. Script., c. 3. — Le Quien, Oriens. christ. T. I, p. 876.

(4) Epiphan. Haeret. LXIV, 63. [illegible] Hieron. catal. l. c.

que contre Origène (5). Saint Jérôme a comblé cette lacune. Nous trouvons chez lui la liste suivante des ouvrages de ce Père de l'Eglise.

1° *Symposion s. convivium decem virginum.* C'est une imitation du célèbre ouvrage de Platon qui porte le même titre ; mais le sujet en est tout l'opposé, puisqu'il s'agit d'une dissertation très étendue sur les avantages de la virginité, sous forme de dialogue (6). Voici quel en est le plan : Deux jeunes filles, Eubulion et Gregorion, se rencontrent. La première avait entendu parler des discours qui devaient être prononcés sur la virginité, et demande à l'autre des renseignemens plus précis à ce sujet. Son amie lui raconte que dans un jardin, appartenant à Arete, et dont elle lui fait une description détaillée, dix jeunes filles s'étaient rendues sur l'invitation de la maîtresse. L'entretien tomba sur la virginité, sur quoi Arete les engagea à dire l'une après l'autre tout ce qu'elles pouvaient imaginer en faveur de cet état. La pensée se développe de la manière suivante : la virginité apparaît dans la marche progressive du genre humain comme la fleur de la civilisation et de la moralisation ; sous le rapport religieux et chrétien, elle est la réalisation de la plus haute idée de Dieu dans l'homme, qui imprime par là en lui le type de l'Homme-Dieu (*orat. I*). Par là le mariage n'est ni rejeté, ni déprécié ; il a été institué par Dieu, il forme une des conditions du plan général

(5) Hieron. contr. Rufin. I, c. 11. — Valesius in annot. in Euseb., h. e., VI, 24, 33.

(6) Gregor. Nyss. Orat. de eo, quid sit ad imaginem Dei. Opp. T. I, p. 26. (Edit. Paris. 1638.) — Andreas Cæsar. Serm. XI, 33. — Phot. cod. 237. Ce dernier pense que le dialogue a été interpolé par des Ariens ; mais s'il n'y a rien trouvé que quelques expressions un peu étranges que nous lisons dans Orat. III, n. 8, il avait certainement tort. La liaison et la comparaison avec Orat. I, n. 4, les expliquent d'une manière satisfaisante.

de son royaume, et sous ce rapport il possède une haute valeur (*orat. II*). Pour se former une juste idée du rapport du mariage à la virginité, il faut les comparer à l'Incarnation du Fils de Dieu et à son Église (*orat. III*). En les examinant l'un et l'autre à fond, on ne saurait douter que la virginité, dans laquelle le chrétien, se détachant complètement de tout ce qui est terrestre et périssable, s'engage et s'oblige exclusivement envers Dieu, ne soit un état infiniment plus sublime que le mariage (*orat. IV-VII*). C'est la virginité qui, alors que tout ce qui l'environne s'abaisse vers la matière, se débarrasse de tous les désirs vulgaires, et libre dans son vol, s'élance jusque dans les cieux (*orat. VIII*). Les deux derniers entretiens indiquent les moyens de la conserver (*orat. IX-X*). Arete finit par récapituler tout ce qui a été dit et prononce le jugement. C'est Thècle, la troisième interlocutrice, qui obtient le prix, et elle termine l'ouvrage par un hymne à Jésus-Christ et à toutes les saintes vierges. Le chœur répond à chaque strophe, par la même antistrophe. En voici quelques unes comme exemples :

Thècle. « La voix qui réveille les morts retentit du haut « des cieux ; elle nous ordonne d'aller, toutes vêtues de « blanc et des torches à la main, au devant de l'époux. Le« vez-vous, avant que le roi ait passé par la porte ! »

Le chœur. « Je te consacre ma chasteté ; la torche en« flammée à la main, je cours au devant de toi, ô époux ! »

Thècle. « Christ ! tu es le dispensateur de la vie ; nous « te saluons, flambeau qui ne s'éteint jamais ! Agrée notre « appel ; le chœur des vierges, la fleur parfaite, chante tes « louanges, ô toi qui est l'amour, la joie, la sagesse, le « Verbe ! »

« Nous, qui sommes tes servantes, nous te louons dans « nos hymnes, ô toi, bienheureuse épouse de Dieu, vierge

« immaculée, Église, blanche comme la neige, à l'œil noir, » sage, irréprochable, aimable, etc.¹ »

Toute la magnificence de la langue grecque se déploie dans ce poëme; l'imagination et l'éloquence luttent à qui répandra plus d'éclat sur les sublimes pensées. Sous ce rapport, le succès est complet. En revanche, on est fâché de voir tant de personnes différentes prendre la parole pour traiter le même sujet; il en est résulté des répétitions que l'on aurait pu éviter. Nous aurions préféré aussi n'y point trouver les interprétations allégoriques de divers passages de l'Ancien Testament. Enfin, pour nous autres Européens, il est choquant d'entendre une jeune fille parler des mystères sexuels avec des détails fort contraires à nos idées de décence et de chasteté morales. Aussi, quelles que soient, en général, les beautés de cet ouvrage, il ne serait guère possible de le traduire.

2° *De Libero arbitrio* (περὶ αὐτεξουσίου καὶ πόθεν κακά). C'était encore là un dialogue entre un Valentinien et un catholique, dialogue que nous ne possédons malheureusement plus en entier. Toutefois, trois extraits assez longs nous mettent à même non-seulement de juger du sens de l'ensemble, mais encore d'admirer la profonde pénétration et la force dialectique de l'auteur. On peut regarder cette dissertation comme le complément de ce que saint Irénée et d'autres ont écrit sur le même sujet. Après une introduction pleine de sens, Méthodius met dans la bouche de Valentinien le développement de son système. L'aspect de la régularité qui règne dans l'ordre du monde, d'une part, et de l'autre l'esprit de destruction qui le mine et qui agite même les hommes, avait fait naître, chez ces sectaires, l'idée que ce contraste ne pouvait être l'ouvrage du même créateur, et que par conséquent il fallait qu'il y eût une substance coéternelle avec Dieu, que Dieu avait formée et dispo-

sée aussi bien que possible, mais qui néanmoins ne s'était pas montrée complètement malléable sous ses mains, et qui le bravait dans cette révolte destructive. Le catholique lui fait voir, en réponse, que cette supposition de deux substances absolues, Dieu et la matière, quels que soient les rapports réciproques que l'on établisse entre elles, doivent nécessairement amener des contradictions; que le mal ou le péché ne proviennent ni de ce que l'action créatrice de Dieu aurait été limitée, ni de quelque qualité inhérente à la matière, mais qu'il faut chercher leur origine uniquement et exclusivement dans la liberté de l'homme, qui a été créé avec le pouvoir de se décider pour ou contre les commandemens de Dieu, qui a choisi ce dernier parti, et qui a donné par là naissance au mal. Cette réponse du catholique est surtout fort intéressante.

5° *De Resurrectione*. Encore un dialogue, qui, de même que le dernier, ne nous est pas parvenu dans son intégrité. Cependant, Épiphane et Photius en ayant donné des extraits étendus, et ce dernier ayant fait en outre un résumé de tout le contenu, nous ne pouvons en avoir beaucoup perdu. Ce fut Origène qui y donna lieu par son ouvrage portant le même titre, et par sa doctrine de la préexistence des âmes. Nous savons qu'il considérait le corps de l'homme comme la prison de l'âme, qui s'y purifiait de quelques méfaits passés. D'après ce système, il était obligé de renoncer à la résurrection de la chair, ou la changer en un simple spiritualisme. C'est là ce que Méthodius se proposait de combattre, et il fait voir avec éloquence et avec une dialectique habile les erreurs de son adversaire. Les principaux argumens qu'il oppose à Origène rappellent parfaitement un écrit semblable d'Athénagore, qu'il avait sans aucun doute sous les yeux en écrivant, mais à la hauteur duquel il n'atteint pas. En considérant le corps comme la prison de l'âme, dit-il, on se rapproche des idées des hérétiques

sur la matière, mais on s'éloigne de la foi chrétienne, qui enseigne à regarder l'homme, d'après la pensée divine, comme l'union du corps et de l'âme. C'est ce qui explique pourquoi Dieu, lorsque son image primitive fut détériorée par le péché, abandonna l'une de ses parties à la dissolution dans la mort, afin que, d'un côté, par la mort de cette partie, dans laquelle les suites du péché se font encore sentir après la conversion, le péché pût être complètement anéanti, et que, d'un autre côté, par la refonte de l'ancienne forme corrompue, ses maux pussent être radicalement guéris. L'image primitive n'est donc pas rejetée; elle n'est pas anéantie; cela serait contraire à la véritable idée de Dieu et de l'homme; elle reçoit seulement une nouvelle forme. Il en est de même du reste de la nature. Celle-ci ne sera pas non plus engloutie dans le néant; mais un jour, quand la malédiction du péché ne pèsera plus sur elle, elle subira un magnifique renouvellement.

Cette dissertation est fort bien faite, et peut être rangée parmi les meilleures que nous possédions sur ce sujet. Aussi Eusèbe en fut-il extrêmement choqué; peut-être pensait-il qu'Origène y était trop maltraité.

4° *De Creatis.* Ecrit dont la tendance polémique était aussi dirigée contre Origène. On y combat ses principes sur la création du monde, tels qu'il les a développés dans son Périarchon. Photius nous a conservé deux fragmens de cet ouvrage (7).

5° *Contra Porphyrium.* Ouvrage apologétique et polémique, en plusieurs livres. Le néoplatonicien Porphyre avait composé sous Aurélien un ouvrage, en quinze livres, contre les chrétiens. Méthodius, qui demeurait dans son voisinage, l'attaqua le premier dans une apologie; plus tard,

(7) Phot. cod. 235.

Eusèbe et Apollinaire se joignirent à Méthodius (8). C'est encore là une perte que la littérature chrétienne déplore. Tout a péri, sauf un petit nombre de passages qui se lisent chez saint Jean Damascène.

6° Saint Jérome compte encore, parmi les ouvrages de Méthodius, un commentaire sur la Genèse et sur le Cantique des cantiques et un traité *de Pythonissa contra Origenem* (9) ; Socrate (10) y range un dialogue intitulé *Xénon*, dans lequel il aurait loué Origène, et Théodoret un livre *de Martyribus* (11). De tous ces ouvrages, il ne nous reste que des fragmens insignifians.

7° Enfin nous possédons, sous le nom de saint Méthodius, trois homélies : *de Simeone et Anna* (τῃ ἡμερᾳ της ὑπαντησεως) ; *in Ramos palmarum* et *de Cruce et Passione Christi*. Quant à leur authenticité, nous n'en avons d'autre garant que les manuscrits d'après lesquels elles ont été publiées. L'antiquité paraît ne les avoir pas connues, et ce qui peut les rendre suspectes, c'est qu'il y est non seulement question de la fête de la Purification, et de celle des Rameaux, mais encore qu'il s'y trouve un cycle férial de l'Église, fort étendu et dans lequel ces deux fêtes sont comprises (12). Plusieurs passages et expressions, comme par exemple le mot ὁμοουσιος, qui y revient souvent, rappellent les fameuses discussions contre Arius, tandis que les longues et sublimes louanges de la mère de Dieu font souvenir de celles qui eurent lieu avec Nestorius (13). Il y a pourtant

(8) Hieron. catal. l. c. — Praef. comment. in Dan. — Ep. 84, ad Magnum. — (9) Hieron. catal. l. c. — (10) Socrat., h. e., VI, 13. — (11) Theodoret. Dial. I, de Immutab. Opp. T. IV, p. 37. — (12) Hom. in ram. palm., n. 1.

(13) Hom. I. de Symeon., n. 14. Συναδομεν Χριστῳ· συ εἶ φως ἀληθινον ἐκ φωτος ἀληθινου, Θεος ἀληθινος ἐκ Θεου ἀληθινου, εἰς κυριος προ της ἐνανθρωπησεως και μετα την ἐνανθρωπησιν, ἐξ ἑαυτου μεν, και οι

bien des motifs qui parlent en leur faveur. D'abord l'orateur, avec l'exorde de la première homélie, se désigne comme l'auteur de la συμποσία περὶ παρθενίας; puis la noblesse de style, l'abondance des idées, l'harmonieuse éloquence, semblent devoir y faire reconnaître Méthodius; mais, qui plus est, on trouve un accord frappant entre ces discours et le *Symposion decem virginum*. Ainsi, par exemple, dans les louanges de la sainte Vierge et de l'Eglise catholique, *Orat. XII*, n° 1; dans l'hymne comparée avec la première homélie, n° 13; dans quelques idées particulières, comme celle que Jésus-Christ, dans son Incarnation, aurait réuni à sa personne celle d'Adam, *Hom. I*, n° 38, comparée à *Conviv. Orat., III*, n. 4-7. L'homélie II, n° 5, semble aussi se référer à la première homélie, avec laquelle elle offre une grande ressemblance de style. Quant aux expressions antiariennes, elles ne sont point décisives contre cet ouvrage, la terminologie s'étant déjà fort développée dans les discussions avec Artémon et Paul de Samosate. Toutefois, la première difficulté demeurant en son entier, nous ne pouvons pas nous prononcer en faveur de leur authenticité (14).

8° D'après le sentiment unanime des savans, il faut regarder comme supposées les *Revelationes S. Methodii*, qui ont été composées par un autre Méthodius plus moderne (15). Elles traitent des Sarrasins, de leur histoire et de la fin du monde. Il en faut dire autant du *Chronicon S. Methodii*, que Trittenheim lui attribue, et qui, d'après

---

κατὰ χάριν Θεοῦ ... — Cf. Hom. in ram. palm., n. 5. — Hom. de Symeon., n. 10, 14.

(14) Cf. Ceillier, Hist. T. IV, p. 35 sq.

(15) Trithemius de Script. eccl., c. 60. — Fabric. Biblioth. græc. Vol. V, c. 1, § 29. Ils ont paru d'abord en latin à Augsburg, 1496, puis en grec et latin in Orthodoxograph. Bâle 1069.

le témoignage de Hottinger, s'étendait jusque fort avant dans le moyen âge (16).

II. *Doctrine.*

La grâce et l'agrément du style ne sont pas les seuls mérites de saint Méthodius ; il brille aussi par l'attrayante originalité de son esprit. Jamais il ne s'arrête sur des idées communes ; son regard pénétrant embrasse son sujet sous plusieurs points de vue, et son imagination, toujours vive et souvent hardie, aime à réunir les aspects les plus variés pour en former une sublime unité. Nous ne parlerons pas ici de sa doctrine à l'égard de la Trinité, ayant déjà traité ailleurs ce point avec détail ; nous allons donc en venir sur-le-champ à l'Incarnation et aux rapports qui en découlent entre le chrétien et l'Eglise d'une part, et le Rédempteur de l'autre.

L'homme, dit-il, a été créé libre ; rien, dans sa nature, ne le pousse nécessairement vers le bien ou vers le mal ; il a reçu le pouvoir (αὐτεξούσια) de choisir l'un ou l'autre ; « ce « qui ne suppose pas qu'avant lui il existât déjà un mal qu'il « pût choisir, mais en ce sens qu'il possédait la faculté pri- « mitive d'obéir à Dieu ou non. Quand Dieu lui donna le « commandement, il ne voulut pas par là limiter sa liberté, « mais l'élever à une plus haute destinée s'il se décidait en « faveur de l'obéissance. C'est en cela que consiste l'essence « de la liberté ; c'est là l'origine du mal ; le mal, c'est la « désobéissance qui a commencé de ce moment (17). » Le royaume des créatures libres et raisonnables forme un tout avec des rangs et des degrés harmoniques. L'homme occupait le point le plus bas de l'échelle ; il devait, dans sa sphère,

(16) Trithem. l. c. Fabric. l. c.

(17) De lib. arbitr. Fragm. ap. Gallandi. Tom. III, p. 771.

chanter les louanges du Créateur, alternativement avec les chœurs des anges et des archanges. « Mais quand, par malheur, il eut violé la loi et qu'il fut tombé dans la mort et « dans la dissolution, alors le Seigneur, comme il le dit lui« même, quitta les chœurs des anges et descendit sur la « terre pour y chercher la brebis perdue... Car le moment « était venu d'inscrire l'homme dans ce livre au nombre des « citoyens du ciel ; c'est pourquoi le Seigneur se chargea « lui-même de l'homme, s'en revêtit, afin qu'il ne fût plus « divisé par l'erreur. Car le Verbe s'est fait homme afin de « vaincre le serpent et de casser l'arrêt de condamnation. « L'ordre voulant que le démon ne fût vaincu que par celui « que, par ruse, il avait subjugué. Le péché et la damna« tion ne pouvaient être effacés que d'un seule manière ; il « fallait que *le même homme*, sur lequel avait été pro« noncé cet arrêt : Tu es poussière et tu retourneras à la « poussière régénérée, fît casser l'arrêt prononcé contre « tous, à cause de lui, afin que si nous mourons tous dans « le premier Adam, nous ressuscitions en Jésus-Christ, qui « a accueilli Adam en lui (18). » Cette dernière expression, d'après laquelle Jésus-Christ, dans l'Incarnation, aurait accueilli Adam en lui et l'aurait uni à lui, paraît un peu singulière. Ailleurs, il dit plus positivement encore que Jésus-Christ et Adam n'étaient pas placés l'un à l'égard de l'autre dans un rapport simplement typique, mais qu'ils étaient *un* (ἀλλα και αὐτο τουτο Χριστον και αὐτον (Ἀδαμ) γεγόνεναι) (19). Cette pensée est profonde et vraie. Adam n'est pas, comme un autre homme, au milieu du genre humain ; il est le genre humain lui-même ; toutes les générations sorties de lui ne sont qu'une multiplication de sa personne, des empreintes répétées de sa substance ; mais tous sont un en lui. Or, quand le Verbe a uni avec lui la nature humaine,

(18) Conviv. decem virgin. Orat. III, n. 6. — (19) Ibid., n. 4.

impersonnellement dans la sainte Vierge, il a pris en lui la représentation corporelle de l'ensemble du genre humain, c'est-à-dire, Adam, ou, comme Méthodius l'exprime fort bien, il s'est *fourré* dans Adam (εἰς αὐτον ἐγκατασκηψε Λογος) et s'est revêtu de l'humanité (20). Or, ce point accordé, il va sans dire que l'idée d'un rapport réciproque, simplement typique, ne fait pas connaître, à beaucoup près, la véritable relation qui existe entre Adam et Jésus-Christ, mais que tous deux doivent être considérés dans cette unité, dans laquelle ils se sont réellement trouvés par l'Incarnation (21). L'ordre voulait que le Fils aîné et unique de Dieu (la Sagesse) « s'unît « avec le premier homme créé et formé, et se fît homme, « afin que Jésus-Christ fût réellement un homme rempli « d'une pure et parfaite divinité et Dieu contenu dans un « homme (τουτο γαρ εἰναι τον Χριστον, ἀνθρωπον ἀκρατῳ θει« τητι και τελειᾳ πεπληρωμενον και Θεον ἐν ἀνθρωπῳ κεχωρημε« νον) (22). » Il est évident qu'il n'est pas question dans ce passage d'une confusion des deux natures. Nous verrons bientôt pourquoi Méthodius rattache de si près Jesus-Christ et Adam. Si l'Adam idéal a été uni avec le Verbe personnel dans le sein de la Vierge, alors sa naissance virginale a été en même temps celle de l'humanité tout entière renfermée dans Adam, et la naissance de Jésus-Christ est le commencement de notre régénération à tous. Écoutons-le : « Lors-

---

(20) Ibid., n. 4. Cf. n. 7. Και περι μεν του, τον ἀνθρωπον, ὀργανον γεγενοτα και ἐνδυμα του μονογενους, τουτο ἀπεργασασθαι, ὁπερ, και αὐτος ὁ εἰς αὐτον εἰσοικισθεις, σχεδον ἡδη μοι δοκει τελος ἐχειν.

(21) Conviv. decem virgin. Orat. III, n. 8. Προγεγυμνασται... ὡς ἀρα ὁ πρωτοπλαστος οἰκειως εἰς αὐτον ἀναφερεσθαι δυναται τον Χριστον, οὐκετι τυπος ὠν και ἀπεικασμα μονον και εἰκων του μονογενους, ἀλλα και αὐτο τουτο Σοφια γεγονως και Λογος· δικην γαρ ὑδατος συγκερασθεις ὁ ἀνθρωπος τῃ Σοφιᾳ και τῃ Ζωῃ, τουτο γεγονεν, ὁπερ ἠν αὐτο το εἰς αὐτον ἐγκατασκηψαν ἀκρατον φως.

(22) Ibid., n. 4.

« qu'Adam fut la première fois formé d'argile, il était, pour « ainsi dire, mou et humide ; il ne possédait pas encore une « fermeté inébranlable. Aussi, quand le péché dégoutta sur « lui, comme de l'eau, elle le décomposa. En conséquence, « Dieu pétrit l'homme encore une fois, le forma pour l'hon- « neur, puis, après lui avoir donné de la fermeté dans le sein « d'une vierge, et l'avoir en même temps uni et mélangé « avec le Verbe (συνενωσας και συγκερασας τω Λογω), il le fit « entrer, infrangible et invulnérable, dans la vie, afin qu'il « ne pût plus être emporté par les flots de la corruption et « se dissoudre (23). » C'est là son idée sur le commencement et la fin de l'Incarnation. Il reste à voir comment elle parvient à la réalité et comment elle prend la vie et une forme visible.

Par l'Incarnation et le sacrifice de Jésus-Christ, la condition objective de la restauration du genre humain, telle que nous venons de la décrire, a été accomplie de la part du Verbe divin, ou, pour parler comme Méthodius, la nature adamitique (idéale) a été renouvelée *comme telle*. Mais il faut après cela que ce renouvellement s'applique subjectivement à chaque individu, et le nouvel Adam, comme autrefois l'ancien, doit se régénérer dans chacun de ses membres et faire que sa substance devienne la substance de tous. Tout le monde reconnaîtra, qu'envisagé sous cet aspect, l'œuvre n'a point été achevée à Golgotha et que l'action rédemptrice de Jésus-Christ n'a point été close. Jésus-Christ, qui n'était que hors des fidèles, devait encore se former en eux ; et il fallait que le grand-prêtre sortît perpétuellement de lui-même pour transformer chaque individu en sa substance et sa forme, afin que, comme Adam naît en tous, Jésus-Christ naquît en tous. Méthodius explique ces opérations mystérieuses avec beaucoup de clarté et avec une perspicacité

(23) Conviv. decem virgin. Orat. III, n. 5.

extraordinaire. Il y retrouve la confirmation de l'unité d'Adam et de Jésus-Christ; l'histoire du premier est aussi celle du dernier, chacun de la manière qui lui est propre. L'Ecriture-Sainte dévoile elle-même ce mystère. Adam se dépouille, dans le sommeil que Dieu lui envoie, d'une partie de sa chair et de ses os, et sa femme, sa compagne, en est formée : Jésus-Christ, la répétition d'Adam, se dépouille, pendant son sommeil de mort sur la croix, de sa substance, et du Paraclet, sortant de lui, se forme l'Eglise, qui, à cause de ce rapport de substance et de la formation de Jésus-Christ en elle, est vraiment la chair de sa chair, les os de ses os. Écoutons encore notre auteur : « C'est donc ainsi qu'avec pleine « raison on peut dire que l'Eglise est de sa chair et de ses os, « puisque, pour l'amour d'elle, le Verbe a quitté le Père « qui est au ciel, qu'il est descendu sur la terre pour s'atta- « cher à son épouse, qu'il s'est endormi dans l'extase de sa « Passion, mourant volontairement pour elle afin de se don- « ner l'Église glorieuse et sans tache, etc. (24). »

Dans notre langage moderne nous l'exprimerions plus brièvement ; ainsi : la formation de l'Eglise est le développement du genre humain, commençant depuis le commencement, mais d'une autre manière et dans une autre direction, c'est-à-dire qu'au lieu d'être par Adam, c'est par Jésus-Christ, ou, ce qui est la même chose, par le nouvel Adam. L'Église est donc réellement la race divine issue du Verbe, le produit de son incarnation continue, d'où il suit naturellement que la vie tout entière du Verbe incarné, depuis le moment de l'Incarnation jusqu'à celui de la Résurrection, se répète

(24) *Note du Traducteur.* La clarté même des expressions de Méthodius nous autorise, ce nous semble, à renvoyer les lecteurs au texte de cet auteur. La citation qu'en donne Mœhler n'a de particulier que quelques détails d'une doctrine dont le fond est commun à tous les Pères.

en image dans chaque individu, et que sa représentation réelle doit être toujours présente et vivante au sein de l'Eglise. Cette conclusion n'est pas prise à la légère, car Méthodius tire la même conséquence de la manière dont il considère le sacrement du baptême. En commentant le passage de l'Apocalypse où il est question de la femme couronnée d'étoiles et qui était dans les douleurs de l'enfantement, il dit : « A mon avis, s'il est dit, dans l'Ecriture, que l'Eglise « mit au monde un enfant mâle, c'est parce que ceux qui « sont éclairés (baptisés) reçoivent les traits (χαρακτηρας), « l'expression (ἐκτυπωσιν) et les sentimens mâles de Jésus-« Christ, puisque la ressemblance exacte (καθ' ὁμοιωσιν) de « la forme du Verbe est empreinte en eux et est engendrée « en eux par la parfaite connaissance et par la foi, de sorte « que dans chacun d'eux Jésus-Christ naît intellectuelle-« ment (νοητως). C'est pourquoi l'Eglise pousse de grands « cris et souffre les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce « que Jésus-Christ soit né et formé en nous, afin que chaque « saint naisse comme Jésus-Christ, par sa participation à « Jésus-Christ. C'est aussi pour cette raison qu'il est dit « dans l'Ecriture : *Nolite tangere Christos meos;* en vertu « de quoi, sous un certain rapport (οἱονει), ceux-là sont de-« venus des Christs, qui, par la communauté de la substance « (κατα μετουσιαν) du Saint-Esprit, ont été baptisés en Jé-« sus-Christ, par qui l'Eglise leur facilite le passage et la « transformation dans le Verbe (Eph., III, 14-17). Car le « Verbe de vérité doit être fidèlement empreint dans les âmes « des régénérés (εἰς γαρ τας ἀναγεννωμενων ψυχας ἀναγκαιον « ἐξομοργνυμενον ἐκτύπουσθαι τον Λογον της ἀληθειας). » Le baptême chrétien est donc, selon Méthodius, la répétition du mystère de l'Incarnation de Jésus-Christ, avec l'empreinte de laquelle le baptisé sort du sein sacré de l'eau (25).

(25) Conviv. decem virgin. Orat. VIII, n. 8.

De ce que nous venons de dire découle de soi-même l'idée que saint Méthodius avait de l'Eglise, ainsi que du mariage et de l'état de virginité, dans ses rapports avec elle. Il considère l'Eglise sous un double point de vue. Elle lui apparaît d'abord comme l'idée de l'Incarnation réalisée, comme le royaume idéal de Dieu, « comme une puissance « existant d'elle-même, différente de ses membres, comme la « mère l'est de son enfant (26). » Comme telle elle porte et nous communique les forces divines qui habitent en elle, en vertu de son origine et de son union intime avec Jésus-Christ (27). « En cette qualité, elle reçoit dans son sein ma- « ternel tous ceux qui s'adressent au Verbe, elle les nourrit « en elle, d'après sa propre ressemblance et d'après celle de « Jésus-Christ, puis elle les enfante à jamais comme les ci- « toyens bienheureux du ciel. » C'est donc elle qui est la femme avec la couronne d'étoiles et qui crie dans les douleurs de l'enfantement (Ap., XII, I et suiv.). « Elle est le jar- « din de Dieu, ornée de la parure d'un printemps éternel; « étalant toutes les richesses de fruits et de fleurs, donnant « l'immortalité, et dont les fidèles tressent des couronnes « pour l'épouse royale, l'Eglise (28). » Considérée sous ce rapport, elle est encore l'épouse virginale, immaculée, toujours jeune et belle, du Verbe de Dieu, « qui la revêt d'une lu- « mière qui ne pâlit jamais, de sa propre robe de fête (29). » Enfin, à ce point de vue, elle est une image divine, toute

(26) Conviv. decem virgin. Orat. VIII, n. 5.

(27) Ibid., n. 6. Ὥσπερ (γαρ) σποραν ἀνδρος ἀμορφωτον ὑποδεξαμενη γυνη περιοδοις χρονων ἀνθρωπον ὁλοκληρον ἀποκυει· ταυτῃ δη και τους προσφευγοντας τῷ Λογῳ, φησειεν ἀν τις, συλλαβουσαν ἀει την ἐκκλησιαν, και την καθ' ὁμοιωσιν ἰδεαν αὐτους και μορφησιν μορφουσαν του Χριστου, περιοδοις των χρονων πολιτας μακαριων ἐκεινων αἰωνων ἐργαζεσθαι κ. τ. λ.

(28) Ibid., n. 11.

(29) Ibid., n. 5, 7.

parfaite, surhumaine, et elle imprime dans toutes les âmes ductiles son image et sa ressemblance, c'est-à-dire celles du Verbe, sans être affectée ni souillée par la mauvaise direction spirituelle et par les défauts moraux de quelques uns des nombreux individus qu'elle renferme en elle. Le second point de vue sous lequel Méthodius considère l'Eglise, est celui-ci, c'est-à-dire qu'il la regarde comme l'ensemble des fidèles (ἄθροισμα καὶ στῖφος τῶν πεπιστευκότων), parmi lesquels, conformément à l'ordre de la nature, les adultes instruisent les jeunes et les parfaits les faibles, facilitant leur naissance spirituelle en Jésus-Christ, et elle représente encore sous ce rapport la compagne de Jésus-Christ comme Ève était celle d'Adam (30).

C'est sous ce même rapport que la virginité chrétienne lui apparait sous son véritable aspect et avec toute sa bonté divine. Avant Jésus-Christ, dit Méthodius, le premier devoir du genre humain était de se propager, puis successivement de cultiver son esprit et de se moraliser. Le point culminant lui était réservé dans l'Incarnation du Fils de Dieu. « C'est pourquoi il a plu au Fils de Dieu de prendre la chair « de l'homme, afin que nous pussions contempler en lui, « comme dans un portrait, le modèle en relief (ἐκτύπωμα) « de la vie, et que nous pussions imiter celui des mains de « qui il est sorti.... Or, que fit le Seigneur quand il vint dans « le monde? Il conserva sa chair, sans tache, dans la virginité; en conséquence, pour ressembler à Dieu et à Jésus-« Christ, nous devons mettre un grand prix à la virgi-« nité (31). » Quiconque ne ferme pas volontairement les yeux, comprendra facilement par là pourquoi la virginité est si fort estimée dans l'Eglise. Si, comme le dit Méthodius, le Verbe s'est revêtu d'Adam, au sein de la Vierge, et

(30) Conviv. decem virgin. Orat. III, n. 8.
(31) Ibid. Orat. I, n. 2-5.

que par là toutes les générations issues d'Adam sont aussi sorties, idéalement, de la sainte Vierge, par la même raison l'Eglise et toute la progéniture de ce second Adam divin portent l'empreinte de leur souche, celle de la virginité sans tache, comme celle du premier Adam portait la marque de la naissance charnelle souillée par le péché. Enfin, ce qui ajoute un nouveau prix à la virginité, c'est qu'elle sera l'état constant de notre race, lors de son renouvellement corporel à la résurrection et à la glorification de l'Eglise, auquel on participe d'avance, en conservant la virginité dès cette vie (32). On comprend d'après cela aisément pourquoi l'Eglise catholique imprime ce caractère qui lui est particulier, à tant d'institutions différentes, et pourquoi notamment dans son représentant, le clergé, elle insiste sur la réalisation de cette idée et doit y insister en vertu de la loi spirituelle de sa vie (33).

C'est aussi d'après ce principe que le mariage chrétien est devenu un sacrement. Pour expliquer ce mystère, Méthodius examine avec une grande profondeur le célèbre passage de l'épître aux Ephés., v, 28-32 (34). Il en trouve encore la clef dans l'Incarnation. Si, dans l'Incarnation, le

---

(32) De Resurrect., n. 9, 12.

(33) L'histoire confirme cette manière de voir. Les schismatiques et les hérétiques de tous les temps se sont sentis poussés comme par une nécessité irrésistible à négliger ou à déprécier totalement la virginité, et cela notamment dans la même proportion dans laquelle ils s'éloignaient plus ou moins de l'unité de l'Église catholique, effaçant ainsi en eux l'empreinte et le caractère distinctif du christianisme. Et d'un autre côté, par la même raison, leurs doctrines les conduisant à supposer que le mariage de Jésus-Christ avec l'Eglise était dissous, par leur protestation contre l'autorité divine de cette Eglise, ils furent amenés à dissoudre aussi le lien sacramentel et indissoluble du mariage de l'homme.

(34) Conviv. Orat. III, n. 1.

Verbe a uni à lui le premier homme (Adam), l'ancienne et la nouvelle humanité se sont touchées par là en Jésus-Christ, ainsi que l'ancienne génération et la nouvelle, l'ancienne naissance et la nouvelle, le mariage du vieil Adam et celui du nouveau, Ève et l'Église ; leur liaison n'est donc pas simplement typique, non plus que celle de Jésus-Christ et d'Adam, elle est véritable, ils sont dans des rapports réciproques et réels l'un envers l'autre (35). Si le vieil Adam est devenu le nouveau dans Jésus-Christ, l'ancien mariage adamite, qui procréait dans la chair et le péché, a d'abord été objectivement renouvelé par le nouveau mariage adamite (le mariage chrétien), et cela par la rédemption objective, qui l'a admis et élevé comme caractère spirituel et fondamental du christianisme, et l'a fécondé par la grâce que Jésus-Christ répand dans l'Eglise ; puis ensuite il se réalise subjectivement dans ceux qui s'unissent en mariage, dans l'esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise, c'est-à-dire dans le but de faire arriver le royaume de Dieu. Or, comme le chrétien, en vertu du contrat spirituel qui, par le baptême, le lie à jamais et irrévocablement à Jésus-Christ et à son église, ne peut contracter de mariage avec une autre personne chrétienne que dans les mêmes conditions, il s'ensuit que tout légitime mariage chrétien doit nécessairement être sacramentel dans le sens d'un *opus operatum*, et par les mêmes raisons aucun mariage non chrétien ne peut avoir ce caractère. Il est bien entendu que, dans ce sacrement, comme dans tous les autres, la grâce sanctifiante qui y est attachée ne dépend pas de la dignité du ministre, mais de la disposition des personnes qui le reçoivent, c'est-à-dire, en ce cas, des époux chrétiens.

Enfin, c'est sur ces mêmes principes que repose aussi l'*Eschatologie* de saint Méthodius. Sa polémique avec Origène le conduit à examiner à fond les vrais rapports réci-

(35) Conviv. Orat. III, n. 4, 8, 9.

proques du péché, de la mort et du corps. De même que pour saint Irénée, et auparavant pour saint Théophile d'Antioche, la mort du corps est pour Méthodius un terme moyen dans l'histoire de la rédemption. La restauration de l'homme, annoncée par la foi et fondée sur elle, ne peut être encore qu'incomplète. Le péché a pénétré, comme au commencement, non seulement dans l'âme, mais aussi dans la chair, cette seconde moitié de l'homme, et il y reste, même après que sa partie spirituelle s'en est débarrassée, sous la forme de la concupiscence. « Tant que le corps vit, « le péché continue nécessairement à vivre avec lui ; il con« serve en nous ses racines cachées, bien que les austérités « et les châtimens les empêchent de se développer. Si cela n'é« tait pas ; si le péché était franchement (εἰλικρινῶς) banni de « chez nous, nous n'aurions plus le malheur de commettre « des fautes après le baptême. Or, maintenant, même après « notre conversion par la foi, et après le bain de la sancti« fication, nous tombons souvent dans le péché. Car per« sonne, certes, ne se vante d'être tellement exempt de pé« ché, qu'il n'en commette aucun, même en pensée. Il s'en« suit que, par la foi, le péché est, à la vérité, repoussé, « qu'il est réduit à l'impuissance, qu'il ne peut plus pro« duire de fruits délétères ; mais il n'a point été arraché par « la racine. Nous pouvons, à la vérité, retenir son déve« loppement, qui sont les mauvaises pensées ; nous ne les « laissons pas germer, nous ne souffrons pas que leurs hon« teuses formes s'épanouissent (la parole divine coupe « comme avec une bêche les petites pousses qui sortent de « terre) ; mais ce n'est que dans l'avenir que toute pensée « du mal disparaîtra complètement (36). » La concupiscence, nourrie par une sensualité corrompue, comme celle-ci par l'organisation actuelle du corps et par celle du

(36) De Resurrect., n. 5, ap. Gallandi. T. IV, p. 773.

monde qui l'entoure, exciterait dans l'homme un combat éminemment douloureux et sans fin, s'il était à jamais lié à la forme actuelle de son existence. « C'est donc pour que « l'homme ne restât pas assujetti à un mal éternel ; pour « qu'il ne fût pas, dans un corps immortel, la proie d'un « péché qui ne finirait pas, que Dieu l'a condamné à mou« rir, afin que, par la dissolution du corps, le péché soit ra« dicalement anéanti, de telle façon qu'il ne reste pas le « plus léger filament de la racine, duquel de nouveaux re« jetons de péché puissent surgir (37). » C'est ainsi que se rachète aussi la malédiction de la créature privée de liberté ; elle se termine quand le dernier reste du péché est réduit en poussière, et quand ce corps reçoit de nouveau sa forme primitive des mains de Dieu, comme l'âme a reçu sa nouvelle forme dans le baptême (38).

Quant à la nature des corps ressuscités, Méthodius adopte un moyen terme entre le système tout spirituel d'Origène, et les idées grossièrement matérielles des millénaires. Il rejette l'erreur du premier, d'après lequel la résurrection n'aurait lieu que pour l'âme, ou du moins, si le corps y doit prendre part, qu'il ne conserve rien de ses propriétés constituantes. « Si l'on ne veut pas, dit-il, accuser le Créateur « d'une complète absurdité, il faut croire qu'il a pensé et « voulu que l'homme fût tel qu'il l'a réellement fait, c'est« à-dire un être composé de corps et d'âme ; il faut donc « qu'à la résurrection il soit rétabli dans son état primitif. « Si le corps doit devenir la proie du néant, pourquoi « Jésus-Christ s'est-il fait homme, pourquoi est-il mort, « pourquoi est-il ressuscité ? Il faudrait admettre, avec les « gnostiques, que tout cela n'a été qu'une apparence trom« peuse. Sans doute, les corps ressusciteront changés ; mais « le changement n'est pas la suppression, l'anéantissement.

(37) De Resurrect., n. 4. — (38) Ibid., n. 6.

« L'objection d'après laquelle on demande, si la forme essen-« tielle des corps reste la même, à quoi serviront certaines « parties dont les fonctions devront cesser, cette objection « n'a point de portée ; comme si la créature n'était pas « capable de se rapprocher d'un état spirituel et ne pouvait « être glorifiée que si elle était détruite en tout ou en « partie (39) ! »

A cette question se rattache aussi celle de savoir ce que deviendra le monde actuel. On ne saurait admettre qu'il doive être anéanti, quand ce ne serait que par la raison que Dieu n'a « rien créé pour rien et sans but, comme le « font les hommes qui ne raisonnent pas, ni ce monde pour « le livrer à la destruction, mais pour qu'il existe et qu'il « soit habité. C'est pourquoi, après le grand incendie qui « consumera le monde, le ciel et la terre continueront « de subsister. » Après que les feux élémentaires auront éclaté, qu'ils auront refondu la terre dans leur ardeur et l'auront purifiée de la malédiction qui repose sur elle depuis le péché ; quand les créatures auront été délivrées de leur état de servitude, alors la terre, réformée et rajeunie, dans une beauté éternelle et qui ne se flétrira jamais, deviendra la demeure de la nouvelle race, et tous les êtres rentreront dans l'état d'harmonie où ils étaient placés dans l'origine (40).

Editions. Le premier recueil des œuvres de Méthodius et de ses fragmens fut fait par F. Combéfis, Dominicain ; Paris 1644. Mais cette édition était fort imparfaite, car elle ne contenait qu'en partie le *Convivium decem virginum.* Leo Allatius en publia une complète, d'après un manuscrit du Vatican ; il l'accompagna d'une traduction latine et d'une *Diatriba de Methodiorum Scriptis*, Rome 1656.

---

(40) De Resurrect., n. 2, 9-11, 13-14. Cf. ibid. Epitome, n. 5, sq. Gallandi, p. 791 sq. — (40) Ibid., n. 8-10.

Celle-ci fut suivie, l'année d'après, d'une autre du Jésuite Possini, avec une nouvelle version et des notes plus nombreuses. Après ces éditions, Combéfis se remit à l'ouvrage et donna une édition complète et corrigée de Méthodius dans l'*Auctuar. Paris. PP.*, 1672, tome I, d'où elle passa dans la *Biblioth. SS. PP.* Galland adopta cette édition de Combéfis; il publia dans son tome III, p. 670 sqq., tous les ouvrages et les fragmens de Méthodius et enrichit le texte de savantes notes de Combéfis, de Leo Allatius et de Valois.

TERTULLIEN.

Après avoir parcouru la brillante série des écrivains de l'Église grecque, nous allons retourner en arrière jusqu'au commencement de ce siècle, pour contempler les créations du génie chrétien, d'où est sortie la littérature de l'Église latine occidentale. Ici nous ne trouvons point de développement successif; après avoir long-temps gardé le silence, elle prend soudain la parole, dès le premier moment, avec force et dignité. L'homme remarquable, par qui l'on peut dire qu'elle parut pour la première fois dans le monde, fut

Quintus Septimius Florens Tertullianus.

Il naquit l'an 160 à Carthage, où son père servait, comme centurion, dans une légion romaine, sous le proconsul d'Afrique (1). Riche des dons de la nature, il reçut de ses parens

(1) Apologet., c. 9. — De Pallio, c. 2. — Hieron. catal., c. 53.

une excellente éducation scientifique, et ses progrès dans le grec furent tels qu'il composa dans cette langue plusieurs ouvrages, dont le succès se soutint pendant fort long-temps. Destiné aux charges de l'État, il s'adonna à l'étude du droit. Ses savantes connaissances dans cette branche de la science éclatent dans tous ses écrits, et sans vouloir discuter si les fragmens que l'on trouve dans les Pandectes, sous le nom d'un certain Tertyllus ou Tertullianus, sont de lui, il est du moins certain que ses écrits jettent un grand jour sur plusieurs endroits obscurs du droit romain (2).

Tertullien fut d'abord païen, comme l'étaient ses parens. Pendant ses premières années, le Christianisme lui paraissait une ridicule folie; mais, parvenu à l'âge de trente ou trente-six ans, il se fit chrétien. Ce qui lui fit changer d'opinion, et l'époque où ce changement eut lieu, sont des choses sur lesquelles on ne peut que former des conjectures. On voit seulement, par ses propres déclarations, que le grand pouvoir que les chrétiens possédaient sur les démons, et l'admirable constance de leurs martyrs, firent une vive impression sur son esprit, et l'engagèrent à renoncer à la vie orageuse qu'il avait menée jusqu'alors (3). Sa conversion eut très probablement lieu dans le commencement du règne de Septime Sévère, et certainement avant la fin du second siècle; car il apparaît vers l'an 200 comme défenseur du Christianisme. On voit par son ouvrage *Ad Uxorem* qu'il était marié; ce qui ne l'empêcha pas d'embrasser l'état ecclésiastique et d'être ordonné prêtre; mais nous ne savons pas si ce fut à Rome ou à Carthage. Il est plus vraisemblable que ce fut

(2) Euseb., h. e., II, 2. — Majanus, L. IV, epist. 11, pag. 202-206. Valent. parle de ces fragmens.

(3) Apologet., c. 18, 23. — De Anima, c. 2. — De Pœnit., c. 4, 12. — Ad Scapul., c. 5.

dans cette dernière ville; nous apprenons toutefois de lui-même (4) qu'après sa conversion, il passa quelque temps dans la capitale du monde (5).

Dès le premier moment, Tertullien embrassa la foi et l'Église avec le zèle le plus ardent. De sa plume coula une suite d'ouvrages dans lesquels il combattit les juifs, les païens, les hérétiques et surtout les gnostiques; ce qui ne l'empêcha pas de s'occuper aussi, d'une manière très louable, des autres besoins de l'Église. A la vérité, sa conduite, à cet égard, est marquée d'une teinte d'originalité qui tient à son caractère et aux dons extraordinaires de l'esprit qu'il possédait. Il avait un talent magnifique, qu'ornaient les connaissances les plus riches et les plus variées et une âme pleine de sensibilité; mais ce talent et cette âme n'avaient pas été nourris et développés d'une manière harmonique, et ils pouvaient par conséquent devenir, selon les circonstances, très utiles ou très nuisibles à l'Eglise; ils furent, en effet, l'un et l'autre. D'une humeur naturellement sombre et amère, la douce lumière du Christianisme, elle-même, ne fut pas en état de dissiper ces nuages, et son penchant pour un rigorisme excessif perçait dans toutes ses expressions. Il le sentait lui-même, et il ne prit aucune peine pour vaincre son impatience. Le plus léger incident devait suffire pour le pousser à des extrémités, aussi fatales pour lui que tristes pour l'Église. Et malheureusement cet incident ne lui manqua pas. C'était l'époque où la secte des montanistes commençait à s'étendre. Leurs prétendues visions célestes, jointes à une grande sévérité de mœurs et à des mortifications extérieures, par lesquelles ils s'efforçaient de surpasser les catholiques, qu'ils appelaient *psychistes*, offraient de grands

---

(4) De Cultu fœmin., I, 6.

(5) Ceillier, Histoire, t. II, p. 376. — Hieron. l. c. Semler Tert. Opp. Tom. V, Dissert. I, § 2, in Tert.

attraits à Tertullien, dont l'inquiétude d'esprit ne lui laissait pas le temps de fixer ses idées et d'adopter le sentiment général. En conséquence, il passa dans leur secte, au plus tard en 203. Saint Jérôme dit, à la vérité, que des offenses qu'il avait souffertes de la part du clergé romain le poussèrent à cette démarche (6). Mais il paraît que ce père de l'Église lui prête, en cette occasion, ses sentimens personnels. En effet, saint Jérôme avait éprouvé, lors de son séjour à Rome, plusieurs désagrémens de la part du clergé romain, et, mécontent de ses membres, il pensa que peut-être la même cause avait donné lieu à l'apostasie de Tertullien. Quoi qu'il en soit de cette circonstance, elle ne contribua certainement qu'à donner l'impulsion aux sentimens qui, depuis long-temps, agitaient l'âme de Tertullien.

A compter de ce moment, Tertullien se tourna contre la religion catholique. Il fit paraître plusieurs ouvrages dans lesquels il raillait ses principes et ses coutumes, et les tournait en ridicule, tandis qu'il s'efforçait de donner de la considération et de l'importance aux doctrines particulières de sa secte. Aussi est-il le seul écrivain de quelque poids qui ait introduit un peu d'ordre dans le montanisme. D'après lui, Montanus n'est pas le Saint-Esprit, mais il en est inspiré, et ses dons ont passé de lui à quelques uns de ses disciples des deux sexes. Jésus-Christ, dit-il, a corrigé l'ancienne loi, mais il ne l'a point portée à sa perfection; cette tâche était réservée à Montanus. Les apôtres ont aboli beaucoup de rites mosaïques, mais ils en ont laissé encore beaucoup que

(6) Hieron. catal. l. c. His cum usque ad mediam ætatem presbyter ecclesiæ permansisset, invidia postea et contumeliis ecclesiæ romanæ ad Montani dogma delapsus, etc.—Si cette assertion est le moins du monde fondée, il est probable que ce furent ses tendances montanistes qui indisposèrent d'abord contre lui le clergé romain, jusqu'à ce qu'enfin l'opposition de ce clergé le poussa à une rupture ouverte. Contr. Prax., c. 1. — De Pudicit., c. 1.

Montanus ne peut plus permettre. Ce devait être là la défense des principes qu'il comptait exposer plus tard. Son esprit inquiet, qui s'élançait perpétuellement hors de la vie commune, ne tarda pourtant pas à le brouiller aussi avec les Montanistes. Il se forma un parti qui conserva quelques uns de leurs principes, et dont les membres s'appelèrent Tertullianistes; il en existait encore dans le cinquième siècle. On ne sait pas au juste quelles étaient leurs doctrines (7). On a supposé que Tertullien avait fini par rentrer dans l'Église, mais ce fait n'est point confirmé par l'histoire. Il vécut jusqu'à un âge très avancé, et mourut vers l'an 240 (8).

Le caractère de Tertullien, comme écrivain, est marqué par les traits les plus frappans. Tous ses ouvrages témoignent du talent extraordinaire dont il était doué et de sa vaste érudition. L'art avec lequel il argumente et la force inépuisable de son âme excitent l'étonnement. Dans sa main, toujours prête au combat, la parole devient une arme tranchante et invincible toutes les fois qu'appuyé sur l'Église, il s'en sert en faveur de la vérité. Ce qu'il écrit est, en général, profondément pensé; une abondance inépuisable de pensées jaillit de sa vive et ardente imagination; il est complètement maître de la langue; il ne l'épargne jamais quand il a besoin de lui faire prendre la forme de ses pensées. Il répand à pleines mains les expressions les plus inusitées; il pousse le lecteur devant lui par des tours inattendus; mais il frappe plus qu'il ne convainc. Toutefois, tant qu'il est catholique, il se montre assez doux et laisse prévaloir la conscience. Mais, dès qu'il devient Montaniste, il prodigue l'esprit et la satire pour attaquer la vérité; il se laisse aller à toute la fougue de ses sentimens exaltés; sa douceur a com-

(7) Augustin. de Hæres., c. 86.

(8) Hieron., l. c. Fertūrque vixisse usque ad decrepitam ætatem, etc. — Ceillier. Tom. II, 377.

plètement disparu. Son style est pourtant toujours laconique et sentencieux; ses transitions sont rapides et imprévues; son expression ne reste jamais dans la mesure de son objet; presque toujours il se sert de termes exagérés, d'hyperboles. Qu'il attaque ou qu'il défende, qu'il loue ou qu'il blâme, il rend toujours ridicule son adversaire, catholique ou hérétique. De même que son caractère, son langage est obscur et serré, quoique fleuri et plein d'images; mais ce sont des fleurs qui s'épanouissent dans le désert. Comme il était le premier père de l'Église qui écrivit en latin, et qu'il n'avait personne pour modèle, il n'eut point de langue toute faite dont il pût se servir; il fut obligé de s'en créer une et de la former. Les Africains avaient en latin des tournures qui leur étaient particulières, et sous ce rapport Tertullien se montre plus Africain encore que ses compatriotes. Il latinise des mots grecs, en forge des latins tout nouveaux ou réforme à son gré les anciens. Cela donne à ses ouvrages un aspect bizarre. Mais cette même circonstance les rend fort importans. Les auteurs africains, et même tous les latins, se modelèrent sur lui, ce qui explique la grande influence qu'il exerça sur la formation de la langue de l'Église chrétienne romaine (9).

I. *Écrits.*

Les œuvres littéraires de Tertullien se divisant, comme sa vie, en deux périodes, la catholique et la montaniste, on doit les apprécier en conséquence; nous allons donc faire connaître les marques qui servent à les distinguer. La date

---

(9) Saint Jérôme raconte, Catal., c. 53, que saint Cyprien lisait tous les jours quelques pages de Tertullien et qu'il les demandait à son diacre en disant : « Donne le maître. »

de leur composition nous est à cet égard d'un faible secours. Nous ne pouvons désigner exactement ni l'époque de son apostasie, ni celle où chacun de ses ouvrages en particulier a vu le jour; nous sommes obligés, d'après cela, de nous en rapporter aux marques intérieures, et celles-ci sont en grand nombre. Toutes les fois qu'il parle avec éloge des prophéties de Montanus, de Maximilla et de Priscille; qu'il attache au jeûne une valeur exagérée, plus grande que l'Église catholique, et qu'il admet plusieurs carêmes dans l'année; toutes les fois qu'il ne se contente pas de blâmer les secondes noces (car plusieurs écrivains catholiques en ont fait autant avant et après lui), mais qu'il les traite sans ménagement de prostitution et d'adultère; qu'il refuse aux pécheurs relaps la réconciliation avec l'Église; qu'il défend la fuite dans les temps de persécution; qu'il permet aux femmes de prêcher, de baptiser, etc.; puis encore, quand il traite les catholiques de *psychistes*, et qu'il montre une irritabilité et une susceptibilité plus grandes qu'à l'ordinaire, on peut être assuré que les ouvrages où tout cela se trouve appartiennent à l'époque de son apostasie. Cependant, ces remarques ne suffisent pas dans tous les cas. Son rigorisme sombre se manifeste partout. D'ailleurs, du temps où il était montaniste, il lui est arrivé d'écrire contre des adversaires qui étaient également les siens et ceux de l'Église, et alors les différences n'étaient plus assez visibles, à moins qu'il ne rappelle qu'il a écrit autrefois sur le même sujet, mais sous un point de vue différent, c'est-à-dire sous celui de l'Église catholique. En attendant, si les règles que nous venons de donner laissent toujours planer quelque doute sur l'époque précise à laquelle tel ou tel ouvrage appartient, par bonheur, dans bien des cas, la distinction est de peu d'importance.

Or, ni la chronologie, ni la position de Tertullien envers l'Église, ne nous fournissant des données suffisantes pour

classer ses ouvrages, nous les rangerons selon leur contenu. Sous ce rapport, on peut les partager en trois grandes classes : la première comprend les écrits apologétiques contre les païens et les juifs ; la seconde, ceux qu'il dirigea contre les diverses sectes d'hérétiques, et la troisième, enfin, ses ouvrages pratiques, dont les Montanistes forment la plus grande partie.

A. *Ecrits apologétiques contre les païens et les juifs.*

1° *Liber christianæ religionis apologeticus*, que l'on appelle aussi *Apologeticus*, tout court, est l'un des ouvrages les plus importans et les plus remarquables de Tertullien, et l'un des meilleurs en son genre. Il était encore catholique quand il le composa, sous le règne de Septime-Sévère, avant l'époque où cet empereur proclama l'édit de persécution de 202 contre les chrétiens, et lorsqu'il était encore occupé à étouffer les restes des partis de ses concurrens Pescennius Niger et Albinus, c'est-à-dire vers l'an 197 ou 198. Cette apologétique est adressée aux *Antistites Romani Imperii*, par lesquels les uns entendent à tort les *Pontifices Romani*, qui présidaient au culte païen ; d'autres, sans plus de raison, les rivaux de l'empereur, que nous venons de nommer. Mais, à cette époque, Sévère avait déjà triomphé de ses ennemis ; et quand même cela n'eût pas été, Tertullien n'aurait pas osé leur donner le titre d'*Antistites*. Il est plus probable qu'il aura entendu par là les gouverneurs ou proconsuls des provinces, qui, par faiblesse et condescendance, sans avoir même reçu d'ordre à ce sujet du souverain, souffraient que les chrétiens devinssent victimes de la fureur populaire. On pouvait sans crainte se livrer à leur égard aux plus grands excès ; car les anciennes lois pénales dirigées contre eux n'avaient pas été abrogées, et il dépendait en conséquence du juge de les appliquer ou non.

Telle était la position des chrétiens, même avant l'édit de 202. Tertullien adressa donc cette apologétique aux proconsuls, non pas afin de leur demander grâce, mais pour faire connaître toute la folie qu'il y avait à haïr les chrétiens, et l'injustice criante des tribunaux à leur égard. « Si tout moyen « de défense est enlevé à la vérité, » dit-il dans son exorde, « permettez du moins qu'elle arrive à votre oreille par la « muette écriture. Elle ne demande pas de grâce; elle ne « s'étonne pas de sa destinée. Elle n'ignore pas que, sans « asile sur la terre, il est naturel qu'elle trouve des enne- « mis parmi des étrangers; mais elle sait aussi qu'elle a sa « famille, son espérance, son siége, sa fortune et sa dignité « dans le ciel. Elle n'éprouve qu'un seul désir, et elle l'a « souvent exprimé, c'est qu'on ne la condamne pas sans « l'entendre. Les lois en seront-elles moins puissantes si on « l'écoute? Ou bien le deviendront-elles davantage, si elles « condamnent la vérité après l'avoir entendue? » Rien ne saurait être, en effet, plus injuste que de faire mourir quelqu'un à cause de son nom seulement; de forcer les chrétiens, comme étant présumés coupables, à nier leurs crimes par la torture, tandis que, pour tous les autres, on se sert, au contraire, de la torture afin d'en obtenir l'aveu. La loi seule ne saurait être pour cela un prétexte raisonnable; cette loi doit cesser du moment où l'on a prouvé que les suppositions qui y ont donné lieu sont fausses. Après cela, Tertullien passe à la réfutation des crimes imputés aux chrétiens, crimes d'une nature morale, religieuse et politique. Il répond au reproche de libertinage effréné par une récrimination amère; quant au second, il prouve que l'on ne saurait jamais faire aux chrétiens un crime de se détacher de la religion dominante de l'État, dont il est facile de prouver la fausseté, puisque les chrétiens honorent leur Dieu, tandis que les païens avilissent les leurs. Les chrétiens ne sont pas non plus coupables de lèse-majesté, s'ils refusent à l'empe-

reur un culte idolâtre, qui, à vrai dire, l'outrage plus qu'il ne l'honore. En revanche, leur religion les oblige à prier pour la prospérité du souverain. Si les chrétiens étaient réellement, comme on le prétend, les ennemis du gouvernement, les moyens de l'attaquer ne leur manqueraient pas; ils auraient dans leurs mains une puissance invincible. « Nous sommes d'*hier*, et nous avons déjà rempli tout ce « qui est à vous; vos villes, vos îles, vos châteaux, vos « camps, votre palais, votre sénat, votre Forum; nous ne « vous avons laissé que vos temples. Quelle est la guerre « pour laquelle nous n'eussions pas été assez forts, assez « bien armés, assez nombreux? Et pourtant nous nous « laissons massacrer sans nous défendre; c'est que, par « notre religion, il nous est permis de mourir, mais non pas « de tuer. Nous n'aurions pas même eu besoin d'armes ou « d'insurrection; pour vous vaincre, il nous aurait suffi de « la simple menace d'une séparation. Si, nombreux comme « nous le sommes, nous vous avions quittés pour nous re- « tirer dans quelque contrée lointaine, vous auriez tremblé « à l'aspect de votre abandon, et la cessation subite de tout « commerce, de toute industrie, vous aurait fait croire que « tous les habitans du monde étaient morts. Alors, il vous « aurait fallu chercher des sujets pour votre Empire; vous « auriez rencontré plus d'ennemis que de citoyens, etc. » Mais le Christianisme ne s'occupe pas d'intérêts et de tendances politiques; les assemblées des chrétiens, qui semblent si suspectes, sont d'une nature purement religieuse; la discipline et l'ordre sont l'âme de leurs travaux. D'un autre côté, il n'est pas moins injuste de reprocher aux chrétiens d'être des membres inutiles de l'État. Ils remplissent tous les devoirs de citoyens, et obéissent aux lois de police plus strictement que les païens. Leurs doctrines n'ont rien de plus condamnable que celles des philosophes que l'on n'a jamais songé à punir. Du reste, ils ne perdent rien par les

persécutions, aussi ne les craignent-ils pas, sans pour cela désirer ou aimer l'état contre nature où elle les met.

Tel est le résumé succinct de cet écrit, rédigé avec pénétration, esprit et chaleur. Il est riche en remarques intéressantes sur la vie des premiers chrétiens et sur l'organisation de l'Église primitive.

2° *Ad Nationes*. Ouvrage apologétique et polémique en deux livres. Son authenticité, que Hornebeck et Semler ont attaquée, est suffisamment attestée par les témoignages de saint Jérôme et de saint Augustin (10). Cette apologie, intimement liée à la précédente, a sans doute été composée dans le même temps; mais il paraît que tandis que celle-là, plus scientifique, s'adressait principalement aux classes élevées, celle-ci était destinée à un public plus nombreux. Le contenu des deux est à peu près le même, l'ordre seulement diffère; il est un peu plus régulier dans l'ouvrage *Ad Nationes*. Dans le premier livre, l'auteur cherche à protéger les chrétiens contre l'arbitraire criant des juges païens, en réfutant les crimes et les vices dont on les accuse. Dans le second, il attaque à son tour le paganisme. Il prend pour texte l'ouvrage d'un certain Varron, et il examine, d'après le système théologique et mythologique de cet écrivain, l'opinion des philosophes, des poètes et du peuple sur la nature et l'origine des dieux. Il y déploie une grande érudition et un esprit fort satyrique.

Cet ouvrage n'est pas moins estimable que le précédent; mais il existe beaucoup de lacunes dans le texte qui nous est parvenu.

3° *De Testimonio animæ*. Écrit d'une faible étendue, mais extrêmement précieux, plein de pensées belles et profondes. L'idée principale que Tertullien avait déjà exprimée dans l'Apologétique, c. 17, et qui, développée ici sous un point de vue plus général, est celle-ci : le Christianisme a

(10) Hieron. ep. 83, ad Magn. — Austin. de Civit. Dei, VII, 1.

son fondement dans la nature de l'homme. Nous avons déjà vu cette idée chez Clément et chez Origène. Les efforts de plusieurs littérateurs chrétiens, dit Tertullien, pour montrer aux païens les élémens de la religion chrétienne, dans les philosophes et les poètes les plus estimés, et pour les conduire à la conviction de la vérité par le respect pour leurs propres autorités, ont été jusqu'à ce moment inutiles; pour cette raison, mettant de côté toute littérature, il veut en appeler à un témoignage plus ancien, plus général, qui tire son origine des plus grandes profondeurs de l'homme, et à celui de l'âme humaine qui, indépendamment de tout ce qu'elle peut avoir appris du dehors, dans le cours de la vie, s'exprime avec une sorte d'instinct religieux. N'entend-on pas sans cesse les païens s'écrier : « Dieu le veuille! Si Dieu « le veut! Dieu est bon; Dieu fait bien, mais l'homme est « pauvre. » Ou bien, « Dieu te bénisse! Je remets cette « affaire dans les mains de Dieu. Dieu t'en récompensera. « Dieu jugera entre nous, etc. » Comment l'âme qui n'est pas chrétienne peut-elle se servir de semblables expressions, qui sont contraires à toutes les idées mythologiques? Cela ne pourrait s'expliquer qu'en admettant que l'homme reçoit en naissant, de la nature, un sentiment religieux, dans lequel ces vérités fondamentales sont comprises, que l'âme se les rappelle toujours, au milieu de ses illusions et de ses égaremens, et qu'elle se complaît dans ces exclamations involontaires, sans même en comprendre le sens ou le motif. Or, ces épanchemens naturels d'un esprit libre sont plus significatifs et font pénétrer plus profondément dans l'essence de l'âme humaine, que toutes les rêveries des poètes et des philosophes.

Ce petit écrit, si agréable et si spirituel, a plus de mérite intrinsèque que beaucoup de longues et savantes dissertations; il nous donne les détails les plus précieux sur l'état du paganisme et sur ses rapports avec l'humanité.

4° *Ad Scapulam*. Tertullus Scapula était proconsul et président de la province d'Afrique à Carthage. Il se montrait furieux et cruel contre les chrétiens qui, ailleurs, étaient traités avec beaucoup plus de modération. Tertullien crut devoir lui demander la raison de sa conduite. Il lui expose qu'à la vérité ses violences ne font aucun tort réel aux chrétiens, mais qu'il n'a pas même l'apparence d'un motif pour la manière dont il les traite. Il lui rappelle les signes effrayans qui ont paru naguère dans le ciel, la fin tragique de plusieurs gouverneurs qui s'étaient déclarés les ennemis des chrétiens, tandis que d'autres ont tenu envers eux une conduite plus généreuse. Il finit par le prier, si ce n'est par amour pour les chrétiens, du moins par considération pour la ville et la province, de mettre un terme à ses cruautés, car il faudrait en décimer les habitans s'il continuait à marcher dans les mêmes voies.

Cet ouvrage a été écrit, ainsi que le contenu l'indique, vers la fin du règne de Septime Sévère, ou peut-être même au commencement de celui de Caracalla, en 211 (11).

5° *Adversus Judæos*. L'occasion de cet écrit fut un colloque entre un chrétien et un prosélyte juif, mais qui avait été troublé par la foule des auditeurs, et le bruit qu'ils avaient fait. Tertullien examine les points controversés, et commence par traiter du rapport des païens au peuple d'Israël et par celui de la loi positive de Moïse à la morale naturelle et à l'Évangile; puis il prouve par les prophéties que le Messie que l'on attendait a réellement paru dans Jésus de Nazareth.

Cet ouvrage, qui fut composé, comme on le voit par le ch. 13, en même temps que l'Apologétique, contient de fort bonnes choses et quelques unes d'importantes, sous le rapport exégétique; comme, par exemple, ce qui regarde la

---

(11) Ad Scapul., c. 4.

prophétie de l'Emmanuel, c. 9. Semler ne sait si cet écrit est de Tertullien lui-même ou d'un de ses imitateurs; mais les témoignages extérieurs et les motifs intérieurs se réunissent pour dissiper tous les doutes (12).

B. *Ecrits apologétiques et polémiques contre des hérétiques.*

1° *De Præscriptione hæreticorum*, ou *adversus hæreticos*. Ce livre, s'il faut s'en rapporter à certaines assertions de l'auteur, a été le plus ancien de ses écrits polémiques de cette classe (13), et il est certainement, quant au plan, à l'exécution et au contenu, le plus parfait, le plus spirituel et le plus précieux de tous les ouvrages de Tertullien. Le principe qu'il y développe avec la confiance la plus intime et la pénétration la plus frappante, est incontestablement un boulevard inexpugnable pour l'Église contre toute espèce d'hérésie. C'est, pour nous servir de son expression de prédilection, l'*Argumentum præscriptionis*. Il est tiré du droit

(12) Hieronym. in Dan., c. 9. — Vincent. Lirin. Commonit., c. 1. — Autor. Quæst. in Opp. August. T. III, p. 41.

(13) De præscript., c. 44. Sed nunc quidem generaliter actum est adversus hæreses omnes... De reliquo etiam specialiter quibusdam respondebimus. Il dit, à la vérité dans son ouvrage contre Marcion, qu'il l'a composé étant montaniste, I, 2 : Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus hæreticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de præscriptione novitatis. Mais il ne promet pas par là de donner la théorie des preuves générales contre les hérétiques dans un ouvrage spécial, il dit seulement qu'il ne veut pas se borner en ce moment à des argumens généraux, mais qu'il veut entrer dans les détails nécessaires pour réfuter les maximes en litige. Il annonce aussi son écrit De præscript. advers. Marcion., IV, 5; V, 19. On ne doit pas laisser tromper par le futur sustinebit. De anima, c. 6, adv. Marc. II, 27; V, 19.

romain où la prescription devient un titre, c'est-à-dire qu'après une certaine période de jouissance, le détenteur d'un objet en devient le légitime propriétaire, et que l'*onus probandi* tombe à la charge de celui qui s'y oppose. C'est en ce sens que Tertullien applique ce terme technique à la situation de l'Église, à l'égard de l'hérésie. L'Église catholique, telle est la pensée fondamentale de Tertullien, n'a pas besoin de prouver sa doctrine aux hérétiques. Elle a en sa faveur la longue possession et la tradition dans la succession apostolique; les hérétiques, au contraire, sont dans une mauvaise position; venus plus tard, n'ayant point eu de communication avec les apôtres, c'est à eux à prouver leurs assertions contre l'Église. On voit que c'est là le même argument dont saint Irénée s'était déjà servi avec succès. Mais Tertullien eut le mérite de l'avoir développé et de l'avoir étendu sur tout l'ensemble de l'Église catholique.

L'esprit dans lequel cet ouvrage est écrit, et la manière dont il est exécuté, font partout reconnaître un catholique. Le système montaniste qu'il adopta plus tard, et sa séparation de l'Église, ne lui auraient guère permis de soutenir avec tant de force et sans restriction l'argument de la tradition que les catholiques lui opposaient alors si souvent à lui-même. Aussi cet ouvrage devint-il d'avance la condamnation de sa propre conduite. C'est ainsi que la conscience de l'homme peut s'obscurcir au point que la conviction la plus claire se couvre pour lui de nuages, et qu'il ne se comprend plus lui-même.

Du reste, la part que Tertullien a eue à cet ouvrage ne s'étend que jusqu'au c. 44. Le reste y a été ajouté par une main étrangère. Dans ce même chapitre il remarque que son seul but a été de développer la manière générale dont l'Église devait s'y prendre pour combattre l'hérésie. La réfutation des doctrines des diverses hérésies en particulier, qui occupe les c. 45-53, n'entrait point dans son plan. Son con-

tinuateur mérite toutefois des éloges; le style est assez bien imité, et le travail par lui-même n'est pas sans intérêt. Nous reviendrons plus tard sur le contenu.

2° *De Baptismo*. Dissertation apologétique et dogmatique sur le sacrement du baptême, composée pendant que l'auteur était catholique. L'occasion en fut les menées d'une femme hérétique nommée Quintella, de la secte des caïnites, qui rejetaient le baptême dans l'eau, parce que, d'après eux, il était indigne de la majesté de Dieu de rattacher la communication de son esprit et sa grâce invisible, à des choses extérieures et matérielles comme l'eau. Tertullien retourne l'argument contre eux; c'est précisément, dit-il, dans cette apparente indignité que se cache la grandeur particulière de Dieu. Les types et les prophéties de l'Ancien Testament indiquent ce moyen de salut; jusque dans les mystères des païens, on trouve des imitations infernales de ce mystère chrétien. Il s'étend ensuite sur la nécessité du baptême, sur ses rapports avec la foi ainsi que sur la matière, la forme et l'administration de ce sacrement.

Cet écrit est fort important pour la tradition dogmatique. L'idée de l'essence et de l'action des sacremens y est développée avec clarté et netteté; on y retrouve même notre terminologie dogmatique et liturgique, et le rit du baptême y est décrit avec beaucoup de détail.

3° *Adversus Hermogenem*. Hermogènes, peintre de Carthage, avait embrassé la secte des gnostiques qui, pour expliquer l'origine du mal, avait recours au dualisme, et plaçait en face de Dieu une matière éternelle comme lui, principe indépendant duquel le monde avait été *formé*. Hermogènes soutenait qu'il n'y avait que trois cas possibles: ou bien Dieu avait fait le monde *de lui*, c'est-à-dire de sa substance, ou *de rien* ou *de quelque chose*. Dans le premier cas, ~~Dieu et le monde ne sont que des parties d'un seul tout~~; dans le second, le mal et toutes ses suites sont l'ouvrage de

Dieu. Or, ni l'une ni l'autre de ces suppositions n'est admissible. D'après cela, le troisième cas est le seul qui reste, c'est-à dire que le monde aurait été formé par Dieu de la matière, co-existante avec lui, pour autant que cette matière en était susceptible; partout où cette force divine et formatrice cesse d'agir, le mal commence, d'où il suit que le mal est une propriété essentielle de la matière. C'est contre cette théorie que Tertullien entreprend avec succès la défense de Dieu. Il prouve non seulement que ces opinions, considérées philosophiquement par la raison, se réduisent à rien, mais encore qu'elles sont absolument contraires à l'Écriture sainte, nonobstant les explications forcées qu'Hermogènes en donne.

L'authenticité de cet ouvrage est incontestable (14); mais il n'est pas également certain que Tertullien l'ait écrit avant celui qui suit et du temps qu'il était encore catholique.

4° *Adversus Valentinianos*. Vers le commencement du troisième siècle, les partisans de Valentin formaient encore la portion la plus nombreuse des gnostiques. L'extérieur brillant que leur donnait une éducation plus soignée, les faisait regarder avec dédain les catholiques, de qui l'esprit leur paraissait tout-à-fait borné, et cet extérieur, joint au charme attrayant d'une doctrine chrétienne entourée de mystère, entraînait bien des gens dans leurs filets. Tertullien soulève le voile de cette théologie mystérieuse de Valentin, dans l'intention de la réfuter, moins par le raisonnement que par le ridicule. Il ne nous apprend rien de nouveau sur les éons; il a tiré ce qu'il en dit de Justin, de Miltiades, d'Irénée et de Proculus, et il se contente de les faire défiler devant nos yeux dans une scène tragi-comique.

Cet ouvrage appartient certainement au temps de son

---

(14) Adv. Valentin., c. 16.

apostasie : car il y dépeint le montaniste Proclus comme l'ornement de la littérature chrétienne (15).

5° *De Anima.* Cet ouvrage de la même époque que les deux suivans présente les mêmes tendances. Déjà précédemment Tertullien avait écrit contre Hermogènes un livre *de Censu animæ,* que nous ne connaissons plus ; cette fois il en composa un plus détaillé, sur la nature et l'histoire intérieure de l'âme humaine contre les gnostiques. Il examine à fond les anciennes théories philosophiques de l'âme. Il reconnaît que l'on y trouve beaucoup de choses fort justes, mais aussi beaucoup d'erreurs, que les hérétiques transportaient sans distinction dans le Christianisme, et il déclare que c'est là le motif qui l'a engagé à écrire. Il commence par soutenir contre les platoniciens que l'âme a été créée ; puis tout-à-coup, en continuant à les combattre, il s'embarrasse dans l'étrange erreur de la corporalité de l'âme qu'il cherche à prouver, non seulement spéculativement, mais encore par l'autorité de la Bible. Bientôt après il considère, en opposition avec Platon, l'âme comme une substance simple, qui n'est point distincte de l'esprit et de l'intelligence (*animus, mens*), lesquels ne sont autre chose à ses yeux que des fonctions de l'âme. Il reconnaît d'ailleurs en elle, avec Platon, une partie rationnelle et une partie irrationnelle, dont la première dérive du Créateur et la seconde du péché, et il défend, dans l'intérêt du Christianisme, contre la philosophie platonicienne et le gnosticisme, la réalité des perceptions par les sens, par rapport à la doctrine platonicienne des idées innées. En parlant de l'origine de l'âme, il combat la philosophie de la préexistence des âmes, le système du stoïcisme, d'après laquelle l'âme entre dans le corps avec la première aspiration, puis la doctrine, moitié platonicienne,

(15) Advers. Valentin., c. 5... ut Proculus noster, virginis senectæ et christianæ eloquentiæ dignitas. — Euseb., hist. eccl., VI, 20.

moitié péripatéticienne de la métempsychose et celle d'Empédocle de la métensomatose, et il soutient que l'âme et le corps, engendrés et formés ensemble au moment de la conception et avec la différence des sens, parcourent, à compter de ce moment, les mêmes gradations d'un développement commun et égal. Chaque âme, dit-il ensuite, étant originaire d'Adam, est souillée et corrompue, sans avoir perdu pour cela ses hautes facultés primitives, mais elle se trouve placée sous l'influence du démon; elle ne quitte pas le corps pendant le sommeil, mais dans la mort, qui n'est point un état conforme à la nature, mais qui est causée par le péché. Il termine en parlant de l'état et du séjour des âmes après la mort. Il rejette la possibilité des conjurations et des apparitions, et il soutient que les âmes, dans le monde inférieur où elles errent en attendant la résurrection des corps, y éprouvent soit une joie, soit une douleur, dont elles ont la conscience, soit enfin le châtiment nécessaire pour les purifier des taches mortelles qu'elles ont emportées avec elles.

L'auteur développe dans cet ouvrage des connaissances philosophiques et psychologiques vastes et variées, s'il n'a pas toujours saisi la vérité. La dernière partie de sa dissertation sur le péché originel, sur les forces de l'âme dans l'homme déchu et sur l'état des âmes après la mort, est surtout d'un grand intérêt pour l'histoire du dogme. Du reste, cet ouvrage et les deux suivans appartiennent à sa période montaniste. Dans le chap. 21, il cite son ouvrage contre Marcion, qu'il a très certainement composé après son apostasie, de même que dans celui intitulé *de Resurrect. carn.*, *c.* 2, 17, 45, il renvoie à son livre *de Anima*. C'est là tout ce que l'on a pu découvrir sur la date de cet ouvrage.

6° *De Carne Christi.* Ouvrage principalement dirigé contre Marcion, Apellès et d'autres gnostiques, qui refusaient à Jésus-Christ la véritable nature humaine; plusieurs

ne lui laissant que l'apparence extérieure d'un corps ; d'autres, avec Apelles, lui donnant un corps astérique et quelques uns un corps *animal*, c'est-à-dire se développant de l'âme. L'abaissement de la Majesté divine jusqu'à prendre notre corps, était en opposition avec l'idée qu'ils s'étaient formée de Dieu et de la nature. En leur répondant, Tertullien se sert d'abord de la preuve de la prescription, puis il leur pose cette alternative : ou bien Jésus-Christ n'a pas pu prendre une chair de la même substance que la nôtre, ou il ne l'a pas voulu. Aucune impossibilité physique n'existe à cela ; puisque l'incarnation de la Divinité ne suppose pas que la Divinité se soit changée en chair, il n'y a pas non plus d'impossibilité morale ; serait-ce par hasard l'incompatibilité des deux natures ? Mais la grandeur de Dieu éclate le plus dans son abaissement ; d'ailleurs si l'on nie l'incarnation, il n'y a plus ni Passion ni Rédemption. Si le corps de Jésus-Christ était de nature astérique, les étoiles auraient donc eu part à la réconciliation et par conséquent aussi au péché, dont, par la même raison, le corps de Jésus-Christ aurait été infecté comme elles ; d'ailleurs, en ce cas, comment aurait-il pu être assujéti aux divers états du corps humain, ainsi qu'il est prédit de lui dans l'Écriture sainte ? Dans tous ces différens cas, une véritable rédemption était impossible par la différence entre notre nature et celle de Jésus-Christ.

7° *De Resurrectione carnis.* Cet écrit se trouve dans une stricte liaison avec le précédent, comme l'auteur l'indique lui-même, chap. 2. Les gnostiques ne reconnaissant pas de véritable incarnation, ni de véritable résurrection de Jésus-Christ, ne pouvaient pas non plus admettre la résurrection des corps. Leur système général sur le monde ne le leur permettait pas. L'expérience a même fait voir que quand ils voulaient insinuer leur doctrine, ils aimaient à commencer par décrire la profonde dépréciation de la chair, pour de là passer à la dénégation de la résurrection et de l'in-

carnation divine, et arriver enfin à l'établissement de leur double principe. Tertullien les suit dans tous leurs détours. La chair, dit-il, n'est rien moins que méprisable; la poussière a été formée de la main même de Dieu, puis changée en chair et douée d'une âme. L'image de Dieu ne saurait être méprisable. La chair est l'organe par lequel l'âme reçoit les grâces célestes; elle est la condition du perfectionnement intellectuel et moral de l'âme. C'est par l'entremise de la chair que la puissance sanctifiante des sacremens pénètre jusqu'au fond de l'âme. La chair triomphe dans la virginité et dans le martyre; pourquoi donc ne serait-elle pas récompensée, c'est-à-dire réanimée? Tout périt dans la nature pour se renouveler; le jour meurt et s'ensevelit dans la nuit, pour en ressortir de nouveau glorieusement, prophétie éternelle de la résurrection. L'humanité déchue exige un jugement et un jugement complet sur l'homme tout entier. Si l'homme a vécu et agi en deux substances, l'arrêt doit être porté sur sa totalité. Or la chair et l'âme sont inséparables sur la terre. Les pensées elles-mêmes ne se forment pas sans le corps; le cerveau en est le silencieux atelier et tous les mouvemens de l'âme se peignent sur le visage. La communauté des pensées suppose la communauté des actions et par conséquent un arrêt commun. On se tromperait fort si l'on voulait considérer le corps comme un instrument dépourvu de tout mérite, que l'on dépose quand on s'en est servi, comme on suspend à la muraille l'épée à l'aide de laquelle on a vaincu. Le corps n'est point étranger à la substance de l'homme; depuis la conception jusqu'au dernier soupir, il fait partie de son être; il prend part à toutes les actions de l'âme, qui ne peut acquérir de mérite, ni commettre de faute sans lui, et qui doit par conséquent être récompensée ou punie avec lui. Tertullien réfute alors l'interprétation allégorique que les hérétiques font de l'Écriture, prenant dans un sens figuré tous les passages qui

se rapportent à ce sujet, les entendant comme d'une conversion spirituelle de l'homme ou de la seule résurrection des âmes, tandis que dans toute l'Écriture, il est constamment parlé de la résurrection du corps qui est mort et de sa vie éternelle, dans sa forme primitive, quoiqu'avec d'autres propriétés; je dis *sous la même forme et avec les mêmes membres*, car, bien que les fonctions basses auxquelles ces membres servent doivent cesser, néanmoins les membres à l'aide desquels l'homme a glorifié Dieu sur la terre, ne devront point manquer d'être un jour glorifiés par Dieu.

Cet ouvrage, dans son ensemble, a beaucoup de ressemblance avec celui d'Athénagore, mais il en diffère aussi sous plusieurs rapports, parce que leurs adversaires étaient différens. En effet Tertullien, après avoir épuisé les preuves spirituelles, chap. 3-18, en tire aussi de l'Écriture, lesquelles, dans le plan d'Athénagore, ne pouvaient trouver place. Il règne dans celui-ci le même esprit que dans le précédent, et il est écrit avec plus de calme et avec une exégèse plus exacte que beaucoup d'autres ouvrages de Tertullien.

8. *Scorpiace*, écrit polémique contre les gnostiques et notamment contre les valentiniens. Ceux-ci, faibles comme le sont toujours les hommes lorsqu'ils n'ont d'autre religion que celle qu'ils se sont forgée, ne pouvaient se décider à souffrir le martyre et profitaient du temps de la persécution de l'Église pour chercher des prosélytes parmi les catholiques les plus timides. « Quand la foi est ardente, quand « l'Église brûle, à la manière du buisson enflammé, alors « les gnostiques se mettent en course, les valentiniens sor- « tent de leurs tanières, tous les adversaires du martyre « s'échauffent pour lancer, pour percer, pour tuer. » Ils commencent par remuer la queue, dit Tertullien, plaignant du fond du cœur les pauvres martyrs, qui se livrent à la mort sans motif ou utilité, parce qu'ils s'imaginent bien faire, sans réfléchir que Jésus-Christ étant une fois mort

pour nous, ne peut pas désirer que nous donnions pour lui notre sang et notre vie, et que Dieu qui, dans le Nouveau Testament, dédaigne les sacrifices sanglans, ne peut avoir soif du sang des chrétiens, etc. Par des discours de ce genre, les hérétiques, semblables à des scorpions, répandaient le venin du doute dans les âmes des chrétiens timides et entraînaient les malheureux qu'ils avaient empoisonnés dans les démences du schisme. C'est contre ce poison (*scorpiace*), que Tertullien présente ici un antidote, et c'est là l'explication du titre de l'ouvrage. Il prouve que la confession extérieure de Dieu et de Jésus-Christ, faite avec courage, est un devoir envers Dieu dont aucun prétexte, aucune interprétation sophistique de l'Écriture ne saurait dispenser.

Il publia cet écrit dans le moment où la persécution était dans toute sa force (c. 1), mais aussi dans un temps où il en avait déjà composé contre les marcionites (c. 5), et par conséquent après qu'il eut embrassé le montanisme, dont cet ouvrage respire toute l'excessive rigueur.

9. *Adversus Marcionem*, en cinq livres. Ceci est le plus étendu de tous les ouvrages dogmatiques et apologétiques de Tertullien. Il n'y a pas de doute qu'il ne l'ait écrit après sa séparation d'avec l'Église catholique; il s'en exprime lui-même très ouvertement (16); l'époque en est aussi très exactement indiquée (17). C'est la quinzième année de Septime Sévère, et par conséquent l'an 207 ou 208, date qui doit servir à fixer celle de plusieurs autres écrits au sujet desquels nous n'avons pas de renseignemens exacts. Le pre-

(16) Advers. Marc. I, 29. Nubendi jam modus ponitur, Paracleto auctore, unum in fide matrimonium præscribitur. — Cf. IV, 22, où il parle de la discussion des montanistes et des catholiques sur le don de prophétie, — de quo inter nos et Psychicos quæstio est.

(17) Ibid., I, 15.

mier livre, tel que nous le possédons aujourd'hui, a été refait deux fois. La première rédaction avait été faite avec trop de précipitation, et Tertullien lui-même n'en était pas satisfait; la seconde fut perdue par la faute d'un copiste et il fut par conséquent obligé de se remettre à l'œuvre pour la troisième fois (18). Le sujet de l'ouvrage est la discussion des principes de Marcion sur Dieu, sur Jésus-Christ et sur leurs rapports avec l'humanité. Dans le premier livre, il prouve, contre Marcion, l'unité de Dieu qui se fondait évidemment, dans l'opinion des siens, comme Être absolu, sur la conscience naturelle que l'homme a de l'existence de Dieu, et de sa bonté comme créateur de l'univers, qualités qui ne pouvaient en aucune façon s'appliquer au dieu de Marcion, différent du créateur du monde, auparavant inconnu, et qui par cela même ne pouvait pas être Dieu. Dans le second livre, il fait voir que ce Dieu qui s'est révélé dans la création et par les prophéties de l'Ancien Testament, toujours le même, est vraiment bon et juste, et que la bonté et la justice ne sont pas, comme Marcion le pense, des qualités contradictoires, mais qu'elles doivent nécessairement être unies dans l'essence de Dieu. Les objections que l'on fait, tirées de l'existence du péché et du mal, de la loi de l'Ancien Testament, etc., reposent sur une manière de voir bornée et ne prouvent en définitive rien. Dans le troisième livre, il place la discussion sur le terrain chrétien. Il démontre l'existence d'un seul Dieu, créateur du monde, auteur de l'ancienne et de la nouvelle alliance, il la dé-

(18) Advers. Marc. I, 1. Novam rem aggredimur ex vetere. Primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram; hanc quoque nondum exemplariis suffectam fraude tunc fratris, dehinc apostatæ, amisi..... Ita stylus iste nunc de secundo tertius, et de tertio jam hinc primus hunc opusculi sui exitum necessariis præfatur, etc.

montre, disons-nous, par l'autorité de Jésus-Christ, qui s'est présenté comme celui que les prophètes avaient prédit. Si Jésus-Christ, dit Tertullien, avait paru tout-à-coup, sans avoir été annoncé d'avance, pour prêcher un Dieu nouveau, inconnu jusqu'alors aux hommes, personne n'aurait cru, n'aurait osé croire à ce Christ que rien n'attestait. Mais comme il a appliqué à sa personne les prophéties, qu'il les a accomplies dans sa vie et dans sa Passion, il faut aussi le reconnaître pour celui que les prophètes avaient annoncé, comme le fils de Dieu, qui les avait envoyés. Dans le quatrième et le cinquième livre enfin, Tertullien examine le canon particulier de Marcion et éclaircit les contradictions que celui-ci croyait trouver entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Quoique cet ouvrage ait été composé pendant sa période montaniste, il est un des meilleurs que Tertullien ait produits, et même un des meilleurs qui aient été écrits sur ce sujet. C'est un véritable trésor de science chrétienne et une école pour se former à l'apologétique chrétienne. Les questions les plus compliquées sur l'unité de Dieu et sur ses propriétés, sur la liberté de l'homme et l'origine du mal, sur la création de l'homme, etc., y sont expliquées et développées avec une singulière perspicacité. Les deux derniers livres ont aussi une grande valeur sous le rapport exégétique et critique. Nous en donnerons plus loin quelques extraits.

10. *Adversus Praxeam*. Praxéas, Phrygien de naissance et confesseur, était venu à Rome, sous le pontificat de Victor, et trouvant le pape sur le point d'admettre de nouveau les montanistes dans la communion de l'Église, il l'engagea à retirer son bref, en lui dévoilant toutes les erreurs de cette secte. Mais Praxéas tomba bientôt après lui-même dans une erreur bien plus grande au sujet du dogme de la Trinité. On obtint à la vérité de lui à Rome qu'il se rétractât

une fois ; mais sa rechute prouva qu'il n'avait pas été sincère. Supprimant les trois personnes divines, il enseignait que la sainte Vierge avait conçu du Père lui-même, qui lui-même s'était fait homme et avait souffert, etc. « Praxéas, « dit ironiquement Tertullien, a traité deux affaires à Rome : il a chassé la prophétie et a introduit l'hérésie ; il a expulsé le Paraclet et crucifié le Père. » L'auteur détruit habilement tous les argumens de l'hérétique et défend la doctrine catholique. Indépendamment du mérite intrinsèque de cette apologie, elle est d'autant plus digne d'admiration que, quoique l'auteur fût le premier qui traita ces matières en latin, il explique ce mystère avec beaucoup plus de clarté et d'exactitude que nous n'en avons trouvé chez aucun des Pères grecs de la même époque.

Cet ouvrage appartient aussi, d'après son propre aveu, au temps de son apostasie (19); mais cette circonstance n'ôte rien à la valeur du livre, attendu qu'ainsi qu'il le dit lui-même sur ce point, les montanistes ne différaient en rien de l'Église.

C. *Ouvrages pratiques.*

Tertullien a composé aussi un grand nombre d'ouvrages qui traitent de la discipline de l'Église et de la vie pratique des chrétiens en général.

1° *De Pœnitentia*. Celui-ci est certainement un des premiers que Tertullien ait écrit. Non seulement il y partage les principes catholiques sur la pénitence, mais il y combat encore ceux des montanistes qui s'en écartaient. En attendant, le style en étant aussi fleuri et aussi coulant que celui des ouvrages qu'il composa plus tard, Erasme de Rotterdam et Beatus Rhenanus ont prétendu qu'il n'en était pas l'au-

(19) Adv. Prax., c. 1, 2, 8.

teur ; mais ils sont les seuls de leur opinion. Tertullien y établit la véritable idée chrétienne de la pénitence, en développe l'essence et l'étendue, tant à l'égard des catéchumènes qu'à l'égard de ceux qui ont besoin de recourir à ce remède après le baptême. On leur fait sentir avec force, aux uns et aux autres, la nécessité de la pénitence. La seconde partie, qui traite de l'exomologèse, a surtout de l'importance pour nous. Du reste cet ouvrage, en ce qui regarde la forme, appartient plutôt aux œuvres parænétiques qu'aux dogmatiques.

2° *De Patientia*, écrit également à une époque où l'excessive sévérité du montanisme n'avait pas encore pénétré dans son cœur. Il en fut lui-même l'occasion. D'un caractère extrêmement irritable et porté à l'impatience, il veut, dit-il en commençant, écrire sur la *patience*, afin de mettre par ce moyen un frein à la fougue de son tempérament, en montrant tout ce qu'il y a de laid, de funeste et de condamnable dans l'impatience, tandis que la patience est au contraire avantageuse à l'esprit et au corps.

Il faut convenir en effet que Tertullien s'est surpassé dans cet ouvrage, qui est écrit du ton le plus doux, le plus modéré, le plus agréable, ce qui ferait le plus grand honneur aux efforts qu'il tentait pour se vaincre, si, dans son apostasie, il n'avait pas totalement renoncé à cette vertu.

3° *Ad Martyres*. Du même temps à peu près que son Apologétique, c'est-à-dire quand Septime Sévère se livrait à une vengeance sanguinaire contre les partisans de ses rivaux, Albinus et Niger (20) ; il a été, selon toute apparence, écrit en

---

(20) Ad Martyr., c. 6. Ad hoc quidem vel præsentia vobis tempora documenta sint, quantæ qualesque personæ inopinatos natalibus et dignitatibus et corporibus et ætatibus suis exitus referunt, hominis causa ; aut ab ipso, si contra eum fecerint, aut ab adversariis ejus, si pro eo steterint.

Afrique (21). Les sentimens catholiques de l'auteur éclatent dans le grand respect qu'il témoigne aux martyrs, ce qu'il cessa de faire plus tard (22). Ce petit écrit est une exhortation à la fermeté, adressée aux confesseurs emprisonnés. Le monde, leur dit-il, est lui-même une prison pour les chrétiens ; ceux qui en sortent sont délivrés de l'aspect des horreurs païennes. Les désagrémens de la prison ne doivent pas effrayer ceux qui songent aux devoirs qu'ils peuvent avoir à remplir comme soldats, et ils ne doivent pas souffrir que les païens, pour un motif tout terrestre, aient plus de courage qu'eux dans une cause plus sublime.

4° *De Oratione*. Si cet ouvrage n'est pas le premier de tous, il est du moins, d'après l'opinion la plus générale, un des premiers que Tertullien ait composés. Ce qu'il y dit du Pasteur de Hermas, qu'il cite comme une autorité et que plus tard il traita avec mépris, ainsi que ses assertions au sujet de la prière et du jeûne, sont dans un esprit tout-à-fait antimontaniste. Cet écrit, semblable à celui d'Origène qui porte le même titre, après une courte introduction sur l'excellence de l'Oraison dominicale, en donne ensuite une fort belle interprétation. Dans la seconde moitié, on trouve des règles pour la manière de se préparer à la prière, sur le maintien que l'on y doit observer et quelques remarques bienveillantes sur des idées abusives ; ainsi, par exemple, il y avait des personnes qui, quand elles jeûnaient, refusaient le baiser de paix pendant le saint sacrifice ou ne voulaient pas communier, croyant rompre par là le jeûne, etc.

Cet écrit, d'une très petite étendue, est extraordinairement beau et instructif.

5° *Ad Uxorem*. Deux livres qui, dans l'intention de l'auteur, devaient être une sorte de testament qu'il laissait à sa

(21) Ad Martyr., c. 2 : Judicia denique non Proconsulis sed Dei sustinet. — (22) Ibid., c. 1. Cf. de Pudicit., c. 22. — De Jejun., c. 12.

femme. Bien différent de l'enthousiasme exagéré qu'il déploya plus tard, il exprime ici tous les principes catholiques sur le mariage, sur la fuite dans la persécution, etc., ce qui fait assez connaître l'époque où cet écrit a été composé (23). Dans le premier livre il engage sa femme, dans le cas où il mourrait avant elle, à ne pas se remarier. Conformément à l'esprit de la primitive Eglise, qui ne voyait point avec plaisir les secondes noces, il réfute les raisons par lesquelles on a coutume de les justifier, et il s'efforce de la persuader, par des motifs tirés de haut, à rester veuve, d'après le conseil de l'Apôtre. Si toutefois elle ne suivait pas ses conseils, il insiste du moins pour qu'elle ne contracte pas un mariage mixte, c'est-à-dire qu'elle n'épouse pas un infidèle. Il lui fait observer non seulement que ces mariages sont privés de la sanctification intérieure et que ceux qui les contractent sont exclus de la communion de l'Eglise, mais qu'ils ont encore d'autres inconvéniens qui ne sont pas à dédaigner. Si la femme chrétienne est consciencieuse, ses devoirs religieux seront en conflit avec son amour et les devoirs qu'elle doit rendre à son mari, à moins que, pour éviter ce conflit, elle ne sacrifie une partie de ses devoirs religieux pour conserver la paix. Si, parmi les païens, des maîtres sévères, par des motifs de discipline et d'économie domestique, ne permettent pas à leurs esclaves d'épouser des étrangers, pourquoi le chrétien ne s'abstiendrait-il pas, par des motifs plus élevés, de contracter un mariage mixte?

Le ton le plus modéré règne dans cet écrit; les argumens qui, sous quelques rapports, ont une grande valeur historique, sont tirés pour la plupart de l'Ecriture-Sainte, et quoiqu'ils ne soient pas toujours d'une grande exactitude exégétique, ils sont du moins toujours bien appliqués.

De Spectaculis. Le triomphe complet de Septime Sévère

(23) Ad Uxor., I, 3; II, 2.

sur ses rivaux fut suivi, en 198, de jeux séculaires à Rome et dans les provinces. Plusieurs chrétiens ne purent résister à la tentation de prendre part à ces pompeuses réjouissances. Les païens les y invitaient. La religion, leur disait-on, qu'ils gardaient dans le cœur et dans la conscience, n'y perdrait rien, quand les yeux et les oreilles devaient se permettre ce délassement, et Dieu ne regarderait pas comme une offense les plaisirs que les hommes pouvaient prendre, sans porter atteinte au respect qu'ils lui devaient. Les chrétiens, de leur côté, croyaient pouvoir se mettre à l'abri sous l'Ecriture-Sainte, qui ne défend en aucun endroit la participation à de semblables plaisirs. Tertullien, qui, à cette époque, était encore catholique, se prononça fortement contre eux. La religion du chrétien ne pouvait, disait-il, en aucune façon, lui permettre d'y assister. Nés des opinions et des mœurs païennes, les spectacles se rattachent intimement à l'idolâtrie, soit par leur origine, soit par leur organisation. Y prendre part, est une sorte d'idolâtrie indirecte. Mais ce n'est pas tout; l'affaiblissement de la discipline chrétienne en est une suite inévitable. Dans le tumulte du cirque et du théâtre, où tout contribue à exciter les passions, il n'est pas possible que l'esprit d'un chrétien reste calme et recueilli; le cœur ne saurait demeurer pur au milieu de tant de choses qui blessent la pudeur. « Le sénat, tous les rangs devraient rougir (de l'im-« moralité de la scène); ces assassins de leur propre honte « (les actrices) (23 *bis*) puissent-ils frémir de leurs ac-

(23 *bis*.) *Note du Traducteur*. Nous avons cru devoir conserver cette parenthèse, parce qu'elle se trouve dans le texte allemand; mais nous ne pouvons nous empêcher de penser que Moehler a un peu forcé le sens de Tertullien, en admettant qu'il ait voulu parler d'*actrices* proprement dites dans ce passage. Voici ce que nous lisons dans le latin : « Ita summa gratia ejus de spurcitia plurimum concinnata est, quam « Atellanus gesticulatur, quam minus, etiam *per* mulieres repræsentat, sexum pudoris exterminans, ut facilius domi quam in scena

« tions devant la lumière, et le peuple en rougir au moins « une fois dans l'année! Si toute impudicité doit nous être « en horreur, comment pourrions-nous écouter ce que nous « n'oserions pas dire, puisque nous savons que toute parole « inutile sera punie par Dieu? » Or, ce que l'on peut dire du théâtre, si fatal aux mœurs, est également vrai des infamies du cirque, sans compter que c'est toujours de là que sont parties les persécutions; ce ne serait que par un inconcevable oubli de soi-même que le chrétien pourrait renoncer à la conscience des sublimes avantages et des joies qu'il a déjà reçus et qui lui sont encore promis, comme la récompense des privations qu'il s'impose sur la terre.

Avec de légères modifications, cet ouvrage semblerait écrit pour nos théâtres modernes. On pourrait demander encore aujourd'hui : An ille recogitabit eo tempore de Deo, positus illic, ubi nihil est de Deo?... Pudicitiam ediscet, attonitus in mimos? imo in omni spectaculo nullum magis scandalum occurret, quam ille ipse mulierum et virorum accuratior cultus, ipsa consensio, ipsa in favoribus aut conspiratio aut dissensio inter se de commercio scintillas libidi-

---

« erubescant..... Ipsa enim prostibula publicæ libidinis nostræ in « scena proferuntur..... Taceo de reliquis, etiam quæ in tenebris et in speluncis suis delitescere decebat, ne diem contaminarent. *Eru-* « *bescat senatus, erubescant ordines omnes. Ipsæ illæ pudoris sui* « *interemptrices, de gestibus suis ad lucem et populum expavescentes,* « *semel anno erubescant.* » Dans les notes de Rigault, ce commentateur observe sur ce passage : « Floralibus, scilicet, quos ludos *meretricia* « *turba* celebrari solitos narrat Ovidius Fastor. V. In iis enim mere- « tricum, semper alias impudentium, lascivia major, et liberiores joci. « Sed ipsæ alias quidem in cellis et fornicibus pudorem exuunt, hic « vero in propatulo. Expavescant, inquit, etc. » Il nous paraît évident, d'après cela, que Tertullien n'a point eu en vue des *actrices* représentant des pièces de théâtre, mais des prostituées prenant part aux jeux floraux et se livrant à cette occasion, en public, aux plus grands excès.

num conflabellant.... Avortat à suis Deus tantam voluptatis exitiosæ cupiditatem! Quale est enim de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere, de cœlo, quod aiunt, in cœnum? Illas manus, quas ad Deum extuleris, postmodum laudando histrionem fatigare, etc., c. 25.

7° *De Idololatria.* Un peu plus tard que l'ouvrage précédent, mais toujours dans la même période et presque dans les mêmes circonstances, Tertullien écrivit aussi celui-ci. Bien des chrétiens croyaient pouvoir tranquilliser leur conscience en s'abstenant de tout acte solennel d'idolâtrie, et ne trouvaient rien de coupable à s'y associer indirectement. Ils continuaient à confectionner et à vendre des idoles pour gagner leur vie. On conçoit que cela ne pouvait pas être permis. Tertullien fait voir que l'idolâtrie renferme en elle tout ce qu'il y a de coupable, et qu'en conséquence il faut renoncer au contact le plus éloigné avec elle. Dès que l'on a renoncé au démon, qui en est l'auteur, il ne saurait être permis de contribuer, de quelque façon que ce soit, à son adoration. On ne doit ni sculpter des images, ni les vendre, ni construire des temples, ni s'occuper de magie ou d'astrologie, ni donner des leçons de littérature païenne, ni faire aucun commerce d'objets qui y auraient le moindre rapport. Il faut éviter toutes les réjouissances extraordinaires des païens, les illuminations ou les décorations de fleurs dont ils ornent leurs maisons, à cause du rapport que tout cela peut avoir à l'idolâtrie; il faut refuser tout emploi civil ou militaire qui obligerait à des actes qui s'y rattacheraient; dans la vie commune, il faut soigneusement éviter toutes protestations, souhaits ou imprécations par lesquels, directement ou indirectement, on aurait l'air de renier Dieu.

Nous voyons par cet ouvrage, comme par le précédent, combien il était difficile de fonder des mœurs réellement chrétiennes au milieu d'un monde dont la vie sociale était tout imprégnée de paganisme et qui en portait visiblement

l'empreinte. Il n'était pas facile d'appliquer le principe de la foi chrétienne à toutes les relations de la vie ordinaire; il fallait pour cela le frein de prescriptions particulières, telles que Tertullien les formule en général fort bien dans cet ouvrage, quoique les preuves particulières qu'il en donne ne soient pas toujours satisfaisantes.

8° *De Corona*. Cet ouvrage présente un exemple pratique tiré de la discipline chrétienne. Dans le temps où Septime-Sévère et son collègue Caracalla, faisaient des distributions à l'armée après la campagne contre les Parthes, un soldat chrétien s'était présenté au trésor pour recevoir sa solde, tenant sa *corona castrensis* à la main et ne la portant pas sur la tête comme les autres. On s'en étonna. Quand on lui en eut demandé la raison, il répondit que sa religion ne lui permettait pas de porter une couronne. Il fut condamné à être chassé de l'armée et fut jeté en prison. Cet événement donna de vives inquiétudes pour la tranquillité des chrétiens et l'on blâma le zèle du soldat, comme inutile et intempestif. Alors Tertullien, qui venait depuis peu de passer au montanisme, ainsi que l'on s'en aperçoit dès les premiers mots, entreprit sa défense. Le soldat, dit-il, avait agi dans l'esprit de l'Eglise chrétienne, qui avait de tout temps observé cet usage, fondé sur les traditions les plus reculées. L'Ecriture-Sainte ne s'exprime nulle part ni pour ni contre cet usage. La raison de l'homme doit partout considérer le but de la nature, qui a donné aux fleurs une autre destination, et ne saurait approuver la coutume de se couronner; cette coutume est évidemment d'origine païenne, étrangère par conséquent au culte de l'Ancien Testament et inconnue à tous les justes; elle ne peut donc être permise aux chrétiens. A cette occasion Tertullien examine encore la question si la profession militaire convient à un chrétien, et il se prononce pour la négative, de même que dans son ouvrage *de Idololatria*, c. XIX, parce qu'indépendamment du danger de tomber

dans l'idolâtrie, elle s'accorde trop peu avec l'esprit du Christianisme. La péroraison de ce livre est remarquable : « Quelle « couronne Jésus-Christ a-t-il portée pour nous ? Une cou« ronne d'épines et de chardons, emblème des péchés que la « terre charnelle a produits, mais que la puissance de la « croix a arrachés en émoussant l'aiguillon de la mort sur « la tête souffrante du Seigneur. Certes, indépendamment « de l'anathême, tu dois encore considérer la honte, les « outrages et la cruauté tressés en couronne pour souiller « et déchirer le front du Seigneur, afin que tu puisses main« tenant te couronner de laurier, de myrte, d'olivier ou « de quelque autre beau feuillage, ou ce qui est plus ordi« naire encore, de roses à cent feuilles cueillies dans le jardin « de Midas, de lis et de violettes, peut-être aussi d'or et de « pierres précieuses, pour imiter la couronne que Jésus« Christ porta plus tard, puisqu'après le fiel, il goûta du « rayon de miel, mais ne fut salué roi de gloire dans le ciel, « qu'après avoir été condamné au supplice de la croix, « comme roi des Juifs... Puisque tu lui dois ta tête, accorde-la« lui si tu peux de la même manière qu'il t'a donné la sienne, « ou du moins ne te couronne pas de fleurs si tu ne peux « pas la couronner d'épines (24). »

Quoique l'auteur ait eu incontestablement raison, d'après la tradition, quant à la coutume de se couronner de fleurs, il n'en est pas moins vrai que son ardeur l'a entraîné trop loin et qu'il a dépassé le but dans son argumentation (25).

9° *De Fuga*. Cet écrit se lie aux précédens et peut-être avait-il pris d'avance la résolution de traiter aussi ce sujet. L'occasion immédiate fut la question que lui adressa dans une réunion son ami Fabius, qui désirait savoir s'il était

(24) De Coron., c. 14.

(25) Cf. Clem. Alex. Pædagog., II, c. 8.—Minucius Felix, Octav., c. 12, 38.

permis à un chrétien de prendre la fuite dans un temps de persécution. La discussion verbale n'avait pas satisfait Tertullien. Dans cet écrit il développe la réponse négative à laquelle il se sentait entraîné par l'effet du sombre montanisme qu'il avait embrassé. Il commence par établir que les persécutions que souffraient les chrétiens, étaient une disposition directe de Dieu en faveur de l'Église et devait être par conséquent regardée comme une grâce divine, à laquelle il n'est pas permis de se dérober ; pour prouver ses assertions, il cherche à affaiblir le précepte tout contraire de saint Mathieu, x, 23, en comparant à d'autres passages et en rappelant la conduite du Seigneur et des apôtres. Or, dit-il, si la fuite n'est pas permise aux laïques, à plus forte raison ne l'est-elle pas aux pasteurs, comme il ne l'est à personne de chercher à obtenir par de l'argent soit la sécurité de sa personne, soit la liberté d'exercer son culte.

Tertullien ayant, dans cette occasion, contre lui à la fois l'Évangile et la tradition de l'Église, la défense d'un système aussi faux ne pouvait manquer d'être mal combinée. Indépendamment du sujet, cet ouvrage est un des plus faibles de l'auteur, quant à la manière dont il a exposé et développé ses idées.

10. *De Exhortatione castitatis*. Celui-ci a beaucoup de rapport avec les deux livres *ad Uxorem*. Il cherche à persuader à un ami, qui avait perdu sa femme, de ne point se remarier. Tout l'ensemble indique que la personne à qui il s'adressait était un catholique, mais le système montaniste ne paraît pas aussi clairement chez Tertullien. Il ne rejette pas les secondes noces absolument comme une prostitution ; il craignait de manquer son but par une trop grande sévérité, mais la manière dont il l'envisage n'en dit guère moins. Rigault a aussi découvert un manuscrit où, dans le c. 10, on trouve l'éloge de la prophétesse Priscilla. Mais que ce passage soit authentique ou non, la tendance montaniste n'en respire pas moins dans cet écrit.

Il fait observer à son ami, que Dieu, en lui enlevant sa femme, lui a donné comme un avertissement de garder désormais le célibat; que si les secondes noces ont été, à la vérité, permises de Dieu et des apôtres par condescendance, ce mot seul de condescendance indique que la démarche est une imperfection, pour ne pas dire un péché, et renferme le conseil de choisir la route la meilleure. La monogamie est contenue dans l'idée primitive du mariage; ce n'est que dans le seul but de la multiplication des hommes que la polygamie, soit simultanée, soit successive, a été soufferte; mais limitée à cet égard par la loi même de l'Ancien Testament, elle a été complètement abolie par le Nouveau. Or, continue Tertullien, comme par la nouvelle alliance tous les chrétiens sont prêtres, aucun d'eux, pas même un laïque, ne peut contracter un second mariage, lequel, sous quelque point de vue qu'on l'envisage, ne saurait être complètement lavé de la tache de fornication. On doit se réjouir de n'avoir pas de liens afin de pouvoir mettre plus de liberté dans ses mouvemens aux époques d'embarras.

De même que dans l'écrit précédent, le développement des pensées, s'il n'est pas faux, est du moins très forcé. Plusieurs raisonnemens, tels que celui de la liberté de l'homme en face des conseils de l'Évangile, ou celui du sacerdoce universel des chrétiens, sont aussi sophistiques qu'erronés.

11° *De Monogamia.* Ainsi que le titre l'indique, cet écrit traite du même sujet que le précédent. Sa tendance aussi est la même, avec cette différence toutefois que la modération s'y change en amertume, et que l'esprit de parti montaniste lui inspire le ton le plus méprisant en parlant des catholiques. Il justifie d'abord Montanus et s'efforce de prouver que les secondes noces doivent être rejetées tant par des parallèles de l'Ancien Testament que par des décisions du Nouveau, et il appuie ses argumens en soutenant que les motifs que l'on a allégués pour pallier cet usage sont sans valeur, et

qu'il suffit qu'elles soient admises par les païens pour qu'il faille les repousser.

12° *De Virginibus velandis*. L'apôtre avait, à la vérité, conseillé (*I Cor.*, XI, 5) aux femmes chrétiennes de se voiler en assistant aux offices; mais cet usage n'était pas généralement adopté. Les vierges notamment étaient exceptées de cette règle, et surtout celles qui avaient fait vœu de chasteté. Ces dernières jouissaient particulièrement du privilége de paraître sans voile à l'église. Tertullien, le montaniste, s'éleva avec force contre cette coutume, devenue peu à peu générale. Il dit que c'est un abus que la prescription ne saurait justifier. Il prouve fort longuement que, dans le langage de la Bible, l'expression de *femmes* comprend les vierges auxquelles la discipline de l'église n'accorde aucun privilége sur les femmes mariées. Si les hommes qui conservent la chasteté ne jouissent d'aucune distinction, pourquoi les femmes en obtiendraient-elles? D'après cela, à compter de l'époque de leur nubilité, il faut qu'elles se voilent pour éviter les dangers intérieurs et extérieurs. Il finit par recommander aux femmes de ne jamais déposer le voile, ou du moins de le remplaçer par un bonnet ou quelque autre coiffure semblable. Il faut, du reste, que ce voile ne retombe pas seulement sur les oreilles, mais par-dessus le cou, et aussi bas que les cheveux quand ils pendent. Ce n'est que sous cette forme qu'il devient réellement l'emblème de la soumission.

C'est une chose remarquable que de voir jusqu'à quel point Tertullien s'oublie dans cet ouvrage. Il rejette son *Præscriptio adversus hæreticos*, en disant: « *Hæresin non tam « novitas quam veritas revincit. Quodcunque adversus « veritatem sapit, hoc erit hæresis, etiam vetus consue- « tudo.* » Que devient après cela la règle immuable? Il s'imagine que par le maintien de la forme du symbole, l'unité de l'Église est assurée. Tout le reste, à ses yeux, fait partie de la discipline qui, dans un développement progressif,

s'explique par de nouvelles révélations, telles que celle de Montanus : « *Nunc per Paracletum* (*justitia*) *componitur* « *in maturitatem... Hunc qui receperunt, veritatem con-* « *suetudini anteponunt* (26). » Il y aurait plusieurs très bonnes pensées dans cet écrit, si tout n'y était pas poussé aux dernières extrémités.

13° *De Habitu muliebri et de cultu feminarum.* Ce sont deux livres qui ne forment qu'un seul ouvrage. Toute sa tendance fait connaître qu'il a été inspiré à l'auteur par le montanisme. Dans le premier livre il rappelle aux femmes que c'est par leur faute que le mal est entré dans le monde, et qu'en conséquence le deuil leur convient mieux que des parures d'or et de pierres précieuses, inventions des démons qui ont eu commerce avec des femmes voluptueuses, ornemens qui, sans valeur intrinsèque, n'en reçoivent que de leur rareté et de l'amour du luxe. Le second livre traite de l'usage des bijoux, du fard et de la teinture des cheveux, de la toilette en général et de la magnificence dans les habits ; tout cela est contraire à l'ordre de Dieu et à l'esprit de la morale chrétienne.

Il faut avouer, d'une part, que Tertullien a raison quand il exprime le désir de voir les femmes chrétiennes renoncer à l'amour de la parure et du luxe, quand il se montre convaincu que « la convoitise et la mollesse affaiblissent la puis- « sance de la foi ; » et quand il demande aux dames chrétiennes, « si des bras accoutumés à des bracelets précieux « pourraient supporter le poids des chaînes, ou les pieds en- « tourés de soie, celui de la torture ; le cou garni de colliers de « perles et d'émeraudes, ajoute-t-il, ne laisse plus de place « pour le glaive du bourreau. » D'une autre part, cependant, il est certain qu'une manière aussi sombre d'envisager le monde, où l'on ne veut rien voir qui ne soit l'œuvre du

(26) De Virg. veland., c. 1.

démon, impossible dans la pratique, ne saurait obtenir l'approbation du Christianisme.

14. *De Pudicitia*. Cet ouvrage traite de la Pénitence, il y contredit avec une arrogance sans exemple tous les principes qu'il avait posés dans son écrit *de Pœnitentia* et il y soutient la doctrine particulière aux montanistes, savoir que le péché mortel et notamment l'apostasie pendant la persécution, le meurtre, l'adultère, etc., *ne peuvent être remis*; de sorte que pour sauver la sainteté de l'Église, il faut repousser de son sein des pécheurs de ce genre et les abandonner à la justice de Dieu. Tous les exemples cités dans l'Écriture de l'Enfant prodigue, de la brebis égarée, etc., ne s'appliquent point selon lui aux pécheurs chrétiens, mais seulement aux païens convertis; il torture le sens du passage I. *Cor.*, v, 1, *sq.* pour enlever à l'incestueux repentant l'avantage de l'absolution apostolique, etc. Il va même jusqu'à ôter aux apôtres et aux évêques la puissance des clefs; il supprime l'*Opus operatum* et il n'accorde le droit de remettre les péchés qu'à certaine église invisible que l'on ne connaît pas et qu'il suppose remplie de l'esprit de Dieu. L'Église qui est dans l'épiscopat et qui a la conscience de son existence semble avoir disparu de devant ses yeux. Pour terminer, il attaque aussi les martyrs, ne leur reconnaît aucun mérite à l'égard de l'Église, rejette leur intention et dit qu'en versant leur sang, ils n'ont rachetés que leurs propres péchés. On voit évidemment par là dans quelle déplorable erreur le plus grand génie peut tomber, quand une fois il abandonne la charité et l'unité de l'Église.

15. *De Jejuniis adversus Psychicos*. Il annonce lui-même dans le commencement de cet ouvrage qu'il a voulu en faire un pendant à l'écrit sur la monogamie. Dans celui-là il attaquait les principes catholiques qui permettent les secondes noces; celui-ci traite d'un autre point de discipline ecclésiastique, du jeûne : il dit avec ce ton épigrammatique

qui lui est si familier, que la seule chose que les catholiques trouvent à blâmer dans les prophétesses Priscilla et Maximilla, c'est qu'elles trouvent qu'il vaut mieux jeûner que se marier. Or à cet égard la différence entre les montanistes et les catholiques consistait en ce que les premiers, pour obéir à leurs prophétesses, admettaient un bien plus grand nombre de jeûnes que ceux qui étaient établis par l'Église, qu'ils prolongeaient leurs jeûnes plus longtemps, c'est-à-dire jusqu'au soir, qu'alors ils ne faisaient usage que d'alimens maigres, dits *Xérophagies* et attendu qu'ils regardaient cette règle comme une expansion de l'esprit chrétien, dans l'intelligence ainsi que dans la vie, et comme provenant directement du Paraclet, ils insistaient pour que l'Église suivît leur usage sous ce rapport. De la hauteur imaginaire où ils s'étaient placés, ils traitaient les catholiques de *Psychistes,* et dans leur orgueil hérétique, ils leur reprochaient leur nonchalance morale, lorsque les catholiques, de leur côté, soutenaient que ce système était une innovation sans utilité. Tertullien s'efforce de justifier la pratique montaniste par la Bible, et répand sur ses adversaires les flots de la satire la plus amère; nous avons vu plus haut que c'était la résistance extérieure qui avait développé par degrés chez Tertullien le vertige montaniste, d'où il faut conclure que lorsqu'il écrivit cet ouvrage et le précédent, il y avait déjà longtemps que son apostasie était complète.

16. *De Pallio.* Tertullien, pour quelque motif que nous ignorons, avait quitté la toge romaine pour revêtir le manteau de philosophe. Ce changement lui attira des railleries de la part de ses concitoyens de Carthage, on disait : *A toga ad pallium*, comme pour dire descendre d'un cheval pour monter sur un âne. Il répondit à ces plaisanteries par cet écrit, où l'on voit toutes les ressources de son esprit, pour dire beaucoup de choses sur le sujet le plus frivole. Il est le plus court de tous, mais le plus rempli de gaîté, de traits

d'esprit et d'allusions à son temps et à ses alentours ; aussi est-il excessivement obscur et le désespoir de tous les commentateurs. Il justifie son changement de costume par l'histoire, où l'on en trouve plusieurs exemples, par la nature qui change souvent de vêtement et qui par cette raison ne blâme point le changement d'un habit, mais celui de ses lois ; comme quand Hercule s'habillait en femme. Avec cela la toge est un costume gênant, et le manteau en revanche très commode. Il faut donc en rejetant la première renoncer à tout désir de places ou de dignités, et s'envelopper de philosophie avec l'autre. Quant à lui, ce vêtement a d'autant plus de prix à ses yeux qu'il y cache et y porte avec la plus sublime de toutes les sagesses, celle de Dieu.

D'après le contenu de cet écrit, il serait difficile de décider si à cette époque Tertullien était catholique ou montaniste ; mais on lit dans le chap. 2 qu'il a été composé dans le temps où l'empire était gouverné simultanément par trois empereurs et que la paix y régnait. Cette date se rapporte à l'an 208, quand Septime Sévère avait pris pour collègues Bassianus Caracalla et son autre fils Geta. Il paraît d'après cela que ce changement de costume avait quelque rapport avec son système ascétique de montanisme.

II. *Ouvrages perdus et supposés.*

1° La longue liste d'ouvrages de Tertullien que nous possédons encore, ne renferme pas à beaucoup près toutes ses productions littéraires. Ainsi, dans son livre *de Anima*, il en cite lui-même un *de Paradiso*, dans lequel il s'occupait du séjour des âmes après la mort, et il en promet un autre *de Fato et libero Arbitrio* (27) ; puis il nomme encore un livre *de Spe Fidelium* (28), et un autre contre

(27) De Anima, c. 55, 20. — (28) Contr. Marcion., III, 24.

l'hérésie d'Apelles (29). Il écrivit en grec : *de Baptismo* (30), *de Spectaculis* (31), *de velo Virginum* (32), et ce fut aussi dans cette langue qu'il publia son écrit *de Corona militis* (33). Dans d'autres ouvrages encore, il parlait du tribunal de Dieu et de l'origine des âmes (34). Saint Jérôme connaissait de lui un ouvrage de polémique, intitulé *de Ecstasi*, en sept livres, dont le septième était dirigé contre cet Apollonius, le grand antagoniste de la secte de Montanus, et s'il faut en croire une ancienne notice, contre le pape Soter qui avait aussi attaqué la même secte. Le titre en indique le contenu; c'est une réfutation de l'assertion d'après laquelle les prophètes n'auraient jamais prophétisé dans un état d'extase et de suspension des sens (35). Saint Jérôme lui attribue encore des dissertations *de vestibus Aaronis*, *de circumcisione*, *de animalibus puris et impuris*, *de virginitate*, et *de molestiis nuptiarum* (36); cette dernière était l'ouvrage de sa jeunesse. Un ancien manuscrit indique aussi comme étant de lui des traités *de animæ summissione*, *de superstitione sæculi*, et *de carne et anima*. De tous ces ouvrages, il ne reste plus aucun vestige.

2° *Ouvrages supposés*. Parmi les œuvres de Tertullien se trouve un écrit intitulé *de Trinitate*, et d'après saint Jérôme, *catal. script. eccl.*, *c.* 70, il a réellement existé autrefois un ouvrage de lui sous ce titre. Mais quant à ce-

---

(29) De carn. Christ., c. 8. Vincent. Lirin. commonit., c. 24.

(30) De Baptism., c. 15. Cet ouvrage traite de la validité du baptême hérétique. — (31) De Corona, c. 6. — (32) De veland. Virg., c. 1. — (33) Cave, hist. litter. T. I, p. 93. — (34) Contr. Marcion, II, 27. — De Anim., c. 1.

(35) Hieron. catal., c. 53. Prædestinat. Hæres., XXVI.

(36) Hieron. ep. 128, ad Fabiolam; 125, ad Damas; 124, it. — Ep. 18, 22, ad Eustoch. Advers. Jovinianı, I, 7.

lui-ci, où il est question de Sabellius, le style et le contenu indiquent également une main différente : c'est celle du prêtre Novatien, dont nous parlerons plus bas. Il en est de même de l'ouvrage *de Cibis judaicis*. Le livre *de Definitionibus fidei et dogmatum ecclesiasticorum* est aussi d'une époque plus récente. Il existe encore plusieurs poèmes qui portent le nom de Tertullien. Ainsi, les doctrines de l'hérétique Marcion sont exposées dans une suite de pentamètres. Fabricius les a découverts dans un vieux manuscrit et les a publiés. Sans compter que ni Tertullien lui-même ni personne autre ne parle de ses essais poétiques, le style et même le contenu ne permettent pas de croire qu'il en ait été l'auteur. Un autre poème *de Judicio Domini*, décrit le Jugement dernier; un troisième *de Genesi*, la création d'Adam, sa chute, le fratricide de Caïn, etc.; un quatrième *de Sodoma*, la destruction de cette ville; un cinquième raconte l'histoire de Jonas et de Ninive; un sixième est adressé à un consul nommé *Senator*, qui avait apostasié du christianisme. Ce dernier ouvrage a précédé le règne de Constantin-le-Grand. Privés à la fois de témoignages extérieurs et de marques intérieures d'authenticité, aucune de ces compositions ne peut appartenir à Tertullien.

III. *Doctrine*.

Les ouvrages de Tertullien sont aussi riches que nombreux, et deviennent par conséquent une des sources les plus fécondes de faits pour l'histoire du dogme et de l'Église. Dans l'étonnement qu'il cause, on oublie souvent que l'on a devant soi un écrivain du commencement du troisième siècle; tout ce qu'il dit, dans les termes les plus simples, sur les questions difficiles de dogmatique, de morale et de rit ecclésiastique, nous paraît familier. Peu d'auteurs savent comme lui déployer le tableau de la foi et de la vie pratique

de l'Église. Son âme est sans cesse poussée à épancher sa richesse en représentations idéales de la vie sous les formes les plus vigoureuses. Mais la théorie ne manque pas pour cela, il entreprend la solution du problème le plus difficile des gnostiques ; seulement il n'aime pas à s'y arrêter longtemps, et il s'empresse de ramener la question le plus tôt possible sur le terrain pratique. De là le plaisir qu'il prend à en appeler toujours à l'argument populaire ou au sens commun. Son montanisme ne nuit pas à la manière dont il comprend la doctrine chrétienne ; ce n'est guère que dans les questions pratiques qu'il applique les principes de sa secte, et quand il s'y laisse entraîner sous d'autres rapports, on est sûr de trouver ailleurs le motif du jugement qu'il a porté. Mais venons au fait.

Le Christianisme n'est pas aux yeux de Tertullien un but auquel il faille atteindre par la route pénible de la philosophie, mais une *donnée* qui, lorsqu'on l'accepte avec la *foi*, décide d'un seul coup les questions les plus importantes de l'esprit humain. C'est chose terminée ; l'ensemble de sa doctrine ne saurait être ni augmenté par un nouveau résultat de recherches philosophiques, ni étendu par quelque révélation supplémentaire (37). « Nous n'avons plus besoin d'examen depuis Jésus-Christ ; de spéculation depuis l'Évangile. Nous croyons et nous n'avons pas d'autre désir que de croire. Car nous croyons d'avance qu'il n'y a rien, indépendamment de la foi, que nous soyons obligés d'admettre (38). » La foi conduit l'esprit scrutateur au but et au repos qu'il désire, et met de lui-même fin à toute autre recherche. « Voici quel est mon principe fondamental ; une chose unique et en même temps certaine a été établie par

---

(37) De Virgin. veland., c. 1. Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis.

(38) De Præscript. hæret., c. 8.

« Jésus-Christ, pour que les peuples la crussent, et ils de« vaient la chercher, afin qu'ils pussent la croire après l'avoir « trouvée. Or, ce qui est posé comme unique et comme cer« tain par lui-même, ne saurait devenir l'objet d'une re« cherche sans fin. Il faut chercher jusqu'à ce qu'on ait « trouvé, et croire aussitôt que l'on a trouvé, et puis ne plus « rien faire que conserver ce que l'on a cru, puisque l'on « croit en outre qu'il n'y a pas autre chose à croire et par « conséquent à chercher que ce que l'on a trouvé, et que « l'on a cru ce qui a été établi par celui qui ne nous a pas « commandé de chercher autre chose que ce qu'il a établi. » Cette manière de considérer le Christianisme comme la révélation complète de Dieu, dans le temps, par laquelle tous les intérêts et toutes les questions de l'esprit reçoivent une pleine satisfaction, est si juste, que le principe opposé de la gnosis hérétique, qui a posé comme règle que l'esprit doit chercher et connaître, au lieu de croire, doit évidemment être rejeté comme antichrétien (39).

Or, à côté de l'Église catholique viennent se placer une foule de sectes qui, divisées entre elles, prétendent néanmoins partager avec l'Église la possession de cette vérité unique et certaine que Jésus-Christ a établie. Mais de quel côté se trouve le véritable droit de propriété ?

Examiner séparément chaque système serait une route pénible qui entraînerait trop loin, et en définitive ne

---

(39) De Præscript. hæret., c. 9. — Igitur quærendum est, quod Christus instituit, utique quando non invenis, utique donec invenias. Invenisti enim, cum credidisti; nam non credidisses, si non invenisses, sicut nec quæsisses, nisi ut invenires. Ad hoc ergo quæris, ut invenias, et ad hoc invenis, ut credas. Omnem prolationem quærendi et inveniendi credendo fixisti; hunc tibi modum statuit fructus ipse quærendi; hanc tibi fossam determinavit ipse, qui te non vult aliud credere, quam quod instituit, ideoque nec quærere, etc., c. 10.

nous ferait pas sortir du cercle vicieux. On ne peut pas non plus en appeler aux livres saints pour résoudre ce problème, car tout le monde en fait autant. « Puis telle hérésie n'ad- « met pas tel livre, ou ne l'admet pas en son entier, ou le « défigure par des additions ou des suppressions, selon le « besoin de la doctrine qu'elle soutient; et si par hasard elle « le reçoit assez complètement, elle invente un sens tout « nouveau qu'elle y attache ; mais le sens supposé est aussi « contraire à la vérité que l'était le texte altéré. » — « On « ne peut donc pas en appeler aux livres saints, ni placer la « question sur ce terrain où il n'y a point de victoire à rem- « porter, si ce n'est une victoire douteuse..... L'ordre des « choses exige que l'on vide d'abord la question préalable « que nous avons seule à examiner ici. A qui appartient la « possession de la foi ? A qui appartiennent les Écritures ? De « qui, par qui et quand a été transmise la doctrine par la- « quelle on devient chrétien, et quelle est cette doctrine? « Car là où il sera prouvé qu'existe la vérité de la doctrine « de foi et de morale chrétienne, là devra se trouver aussi « la vérité de l'Écriture, de l'interprétation et de toutes les « traditions chrétiennes (40). »

La réponse de cette importante question préalable forme la célèbre preuve tertullienne de la *prescription*. Se posant dans la substance même du Christianisme, et avec une connaissance approfondie de l'histoire, il se prononce hautement contre toute espèce d'hérésie.

Mais quelle est donc cette vérité unique et certaine établie par Jésus-Christ et dont il est question ici? Tertullien cherche sa réponse dans l'histoire. Le Seigneur annonçait tantôt publiquement devant le peuple, et tantôt en particulier aux apôtres qu'il avait choisis, ce qu'il était, ce qu'il avait été, ce qu'il devait accomplir, ce qu'il était venu faire pour

(40) De Præscript., c. 17-19.

l'homme. En partant il envoya les apôtres pour enseigner les nations et les baptiser. « Ceux-ci prêchèrent d'abord dans « la Judée, puis ils se répandirent dans le monde, annon- « çant la même doctrine aux gentils; dans toutes les villes « ils fondaient des églises, desquelles les autres ont pris de- « puis le provin de la foi et la semence de la doctrine, et con- « tinuent tous les jours à la prendre, afin de devenir des « églises; et par cette raison celles-ci ont aussi la qualité d'é- « glise apostolique, parce qu'elles proviennent d'églises apo- « stoliques. Car toute génération doit être apréciée d'après son « origine. En conséquence, quelque nombreuses et quelque « grandes que soient les Eglises, il n'y en a pourtant qu'une « première, celle des apôtres, de laquelle toutes les autres « descendent. Chacune est donc *une* et *apostolique*, puis- « que toutes à la fois offrent la preuve de l'unité, ayant « ensemble la communion de la paix, le salut fraternel et « l'accord de l'hospitalité, privilége qu'elles n'ont obtenu « que par la tradition commune de la même profession de « foi (41). »

Si le fait de l'apostolicité et de l'unité de l'Eglise catholique est inébranlablement fondé sur l'histoire, cet autre fait ne l'est pas moins, savoir que ce que Jésus-Christ a annoncé de Dieu et ce que les apôtres ont annoncé de Jésus-Christ, cette vérité unique et certaine, « ne saurait être cherchée que dans « les églises que les apôtres ont fondées eux-mêmes, et où ils « ont prêché, d'abord verbalement et ensuite par leurs épî- « tres. S'il en est ainsi, il est évident que toute doctrine qui « s'accorde (*conspiret*) avec celle des églises mères, fonda- « mentales et apostoliques, doit être reçue comme vraie, puis- « qu'elle est conforme à ce que ces églises ont reçu des apô- « tres, les apôtres de Jésus-Christ, et Jésus-Christ de Dieu, et « par contre que toute doctrine doit être considérée *a priori*,

(41) De Præscript., c. 20.

« comme née du mensonge, qui est contraire à la vérité des « églises, des apôtres, de Jésus-Christ et de Dieu. Il ne nous « reste donc qu'à voir si notre règle de foi s'appuie sur la « tradition apostolique, et par conséquent si la leur provient « du mensonge. Nous sommes en communion avec les égli- « ses apostoliques, puisqu'aucune d'elles n'a une doctrine « différente de la nôtre; c'est là le témoignage de la vé- « rité (42). »

Il a été implanté dans l'Eglise des apôtres de Jésus-Christ un sentiment plus vif et plus élevé, fixe par le sujet, borné quant à l'étendue, sentiment absolu et unique qui ne s'agrandit pas en s'étendant dans l'espace, qui ne s'affaiblit pas par le temps, qui n'a point été divisé par le nombre des églises, et ne se divisera jamais. Chaque portion individuelle emprunte la vie et la forme du tout, et non pas le tout des parties qui le composent. C'est sur cette unité, compacte, quant à l'origine, à l'objet, au temps et à l'espace, que se fonde ce que l'autorité de l'Église renferme d'immédiat, ainsi que le témoignage qu'elle rend d'elle-même et de Jésus-Christ. Tout ce qui, placé hors d'elle, prétend être un élément chrétien, ne peut être ni apostolique ni chrétien, s'il est nié par l'Église. L'Ecriture sainte est aussi renfermée dans la sphère et dans l'enceinte de cette propriété apostolique et traditionnelle, et par elle chacun de ceux à qui l'Eglise en a développé le sens et qu'elle a initié, peut vivre et se former, pour sa personne, dans la richesse de la vérité unique et objective.

Quelle objection les hérétiques peuvent-ils faire encore contre cette loi intérieure et fondamentale de l'Eglise, en vertu de laquelle elle déclare jouir de la possession non seulement complète, mais encore exclusive de la vérité chrétienne ? Voici tout ce qu'ils peuvent alléguer, dit Tertullien.

(42) De Praescript., c. 21.

Les hérétiques peuvent soutenir que les apôtres eux-mêmes n'ont pas bien compris le Seigneur, ou qu'ils ont eu le tort de ne pas tout dire à tout le monde, ou bien que les Eglises n'ont pas bien compris les apôtres. La première supposition tombe d'elle-même, étant dépourvue de toute vraisemblance; la seconde, dont il serait impossible d'alléguer aucune preuve, est réfutée par l'histoire et par la nature de la chose; la troisième a contre elle le fait fondamental de la présence intérieure de l'esprit de Dieu et de l'unité extérieure de l'Eglise. « En admettant, dit notre auteur, que « toutes les Eglises se soient trompées, que l'Apôtre se soit « abusé en rendant son témoignage, que le Saint-Esprit « n'ait accordé sa protection à aucune Eglise, pour la con« duire à la vérité, quoiqu'il ait été envoyé pour cela de Jé« sus-Christ, et que le Père l'ait chargé de prêcher la vérité, « en admettant que l'économe de Dieu, le lieutenant de Jé« sus-Christ ait négligé ses fonctions, en souffrant que les « Eglises comprissent et crussent autre chose que ce qu'il « avait prêché lui-même par la bouche des apôtres; en ad« mettant tout cela, y aurait-il la moindre vraisemblance à « ce que toutes et de si grandes Eglises se soient trom« pées dans la même croyance? Il n'y a point de hasard « qui puisse être le même pour tout le monde; une erreur « dans la doctrine de l'Eglise, se serait présentée sous des « formes diverses; d'ailleurs quand on retrouve chez beau« coup de personnes la même croyance, elle ne saurait « être un résultat de l'erreur, elle doit l'être de la tradition. « Il faudrait donc soutenir que ceux qui ont transmis la « croyance étaient eux-mêmes dans l'erreur (43). » Il va sans dire et il est inutile de rappeler que le même double motif, savoir la présence de l'esprit de Dieu et l'unité évidente de la foi, au dedans comme au dehors, est en même

(43) De Præscript., c. 27.

temps garant que la doctrine originairement transmise dans l'Eglise se perpétuera intacte et de la même manière, et qu'il est aussi absurde que blasphématoire de soutenir que la tradition ait pu, dans une seule Eglise, se défigurer à mesure qu'elle s'est éloignée du temps des apôtres, et que cette première source de la révélation ait pu être troublée, puisque d'après les plus simples notions d'Eglise et de Christianisme, ainsi que d'après l'histoire, le dernier n'a jamais existé ni ne peut exister sans la première. Que l'on supprime en imagination l'Eglise catholique, qu'on l'efface de l'histoire, et que les hérétiques voient après cela où ils trouveront, je ne dis pas la matière de leur réforme de la foi, mais qui plus est leur existence même, c'est-à-dire comment, en se séparant de ce qui existe, ils ont pu deviner ce qui n'existait pas avant eux, ce à quoi ils ont eux-mêmes donné l'existence.

Si pourtant ces prétendus réformateurs persistaient à dire qu'ils sont destinés à améliorer la règle irréformable de la foi ou de rétablir celle qui a été défigurée, quelles preuves donneront-ils de leur mission ? « Qu'ils montrent « comme quoi ils sont de nouveaux apôtres, qu'ils disent « que Jésus-Christ est descendu de nouveau pour les ins- « truire; car c'est ainsi qu'il a coutume de faire des apôtres, « en leur accordant en outre la puissance de faire les mêmes « signes que lui. Qu'ils nous fassent donc connaître leur « pouvoir d'opérer des miracles, à moins qu'ils ne préten- « dent que je reconnaisse leur puissance dans la manière « dont ils imitent les apôtres du démon; ceux de Jésus- « Christ ressuscitent les morts, les autres font mourir les « vivans (44). »

Toutefois, s'ils croient avoir des motifs de renoncer à ce titre, s'ils ont d'autres moyens de rétablir la doctrine apostolique dans sa pureté primitive, qu'ils le déclarent. L'Eglise

(44) De Præscript., c. 29.

catholique se tient ferme à ce principe : « Ce qui a été transmis « dans l'origine est vrai et est du Seigneur ; tout ce qui y a « été introduit plus tard est étranger et faux. Elle applique « cette maxime à toutes les hérésies modernes, qui ne peu- « vent prouver aucune fermeté dans le sentiment chrétien « pour y fonder leur défense (45). » L'Église catholique est certaine d'avoir chez elle une continuité de sentiment immuable. Dans l'unité de cette Église, les évêques qui se sont succédé sur les siéges apostoliques, ont enseigné, chacun dans son diocèse, ce qui a été transmis. « Chacun est resté « en communion avec l'ensemble, c'était là la garantie de « sa véracité. Que les hérétiques nous racontent aussi de « leur côté les commencemens de leurs *Églises*, qu'ils dé- « ploient la suite de leurs évêques, suite qui remonte aux « apôtres ou aux disciples des apôtres restés en communion « avec eux. Car c'est ainsi que les Églises apostoliques nous « font connaître leur descendance ; comme par exemple l'É- « glise de Smyrne, qui nous montre Polycarpe institué par « saint Jean, et l'Eglise de Rome, Clément par saint Pierre, « et toutes les autres qui comptent les évêques qui leur ont « été donnés par les apôtres comme graine apostolique. « Pourquoi les hérétiques n'inventent-ils pas quelque chose « de semblable, car après avoir blasphémé Dieu, qu'est-ce « qu'ils ne peuvent pas se permettre ? Mais quand même « ils auraient par hasard réellement imaginé quelque chose « de ce genre, cela ne leur servirait de rien ; car leur doc- « trine comparée avec celle des apôtres, montrera sur-le- « champ, par leurs différences, qu'elle ne peut provenir ni « d'un apôtre, ni du disciple d'un apôtre ; de même que « ceux-là n'ont rien enseigné de contradictoire, ceux-ci « n'ont rien annoncé qui fût en contradiction avec les apôtres, « à moins que l'on ne voulût supposer que les disciples des

(45) De Præscript., c. 30.

« apôtres ont enseigné autre chose que ce qu'ils avaient « appris d'eux. C'est d'après cette règle positive que ces « Églises éprouvent celles qui n'ont eu pour fondateur ni un « apôtre, ni un disciple des apôtres, puisqu'elles sont d'une « origine beaucoup plus récente, et celles qui s'établissent « encore tous les jours, mais qui sont reconnues aussi bien « que les Églises apostoliques, avec lesquelles elles s'accor- « dent pour la foi, à cause de l'affinité de la doctrine (*pro « consanguinitate doctrinæ*). C'est donc aussi d'après ce « double criterium (*ad utramque formam*), que les héré- « sies doivent montrer, en face des exigences de cette « Église, qu'elles sont apostoliques comme elles le préten- « dent. Mais elles ne sont pas ce qu'elles ne sont pas et ne « sauraient prouver qu'elles le soient, et jamais elles ne seront « admises à la paix et à la communion des Églises qui sont « apostoliques d'une façon ou de l'autre, attendu que leur « profession de foi n'étant pas la même, elles ne sont en au- « cune façon apostoliques (46). »

La succession apostolique des évêques catholiques est patente dans toutes les Églises de la terre ; l'orthodoxie apostolique de chacune est attestée par leur unité avec l'ensemble dont elles sont reconnues ; les plaintes des évêques destitués et des hérétiques repoussés de la communion, attestent la sévérité avec laquelle cette loi est maintenue. Mais si quelqu'un voulait douter de l'unité de la tradition, « qu'il par- « coure les Églises apostoliques, dans lesquelles les chaires « des apôtres sont encore les principales villes de leurs pro- « vinces, où leurs écrits authentiques se lisent, où elles « semblent offrir le retentissement de la voix, de l'image « de chacun d'eux. Si vous êtes voisins de l'Achaïe, vous y « trouverez Corinthe ; si vous n'êtes pas loin de la Macé- « doine, vous y verrez Philippes et Thessalonique... Si vous

(46) De Prescript., c. 31.

« demeurez près de l'Italie, vous y avez Rome, où nous « autres Africains nous trouvons aussi notre garantie. Qu'elle « est heureuse cette Eglise, où les apôtres ont versé en com- « mun et leurs enseignemens et leur sang!... Voyez ce « qu'elle a appris, ce qu'elle a enseigné, ce qu'elle déter- « mine avec les Eglises d'Afrique (47). »

Si d'après cela l'Eglise catholique jouit seule, par prescription, de la descendance apostolique, puisqu'elle prouve évidemment sa succession des apôtres; si dans cette succession, ainsi que dans son unité qui n'est pas moins authentiquement constatée, réside la preuve de sa vérité, et si, par la même raison, « il faut aussi reconnaître la vérité de ceux « qui suivent la règle que l'Eglise a reçue et transmise des « apôtres, les apôtres de Jésus-Christ et Jésus-Christ de « Dieu, nous avons démontré par là la question que nous « avons posée, savoir que les hérétiques ne doivent pas « être admis à en appeler à l'Ecriture, puisque nous prou- « vons, sans avoir recours à l'Ecriture, qu'ils n'ont aucun « droit à l'Ecriture. S'ils sont hérétiques, ils ne peuvent pas « être chrétiens, car ils n'ont pas reçu de Jésus-Christ « ce qu'ils se sont approprié eux-mêmes, en acceptant le nom « d'hérétiques. Or, s'ils ne sont pas chrétiens, ils n'ont pas « de droit aux livres saints des chrétiens. C'est avec raison « qu'on doit leur dire : Qui êtes-vous ? Quand, et d'où êtes- « vous venus? Que faites-vous parmi les miens, vous qui ne « m'appartenez pas ? De quel droit, Marcion, coupes-tu « mon bois ? Sous quel prétexte, Valentin, détournes-tu « mon cours d'eau ? Par quelle autorité, Apelles, recules-tu « les bornes de mon champ ? Ce sont mes propriétés, et vous « venez y semer et y récolter ! Oui, ce sont mes propriétés; « je les possède de temps immémorial; j'ai des titres en « règle, qui proviennent de ceux qui m'ont précédé ; je suis

(47) De Præscript., c. 35.

« l'héritier des apôtres. Je possède en vertu de leur testa-« ment, de leur fidéicommis, du serment qu'ils ont prêté. « Quant à vous, ils vous ont à jamais repoussés et déshérités, « comme étrangers et ennemis. Or, en quoi les hérétiques « sont-ils étrangers aux apôtres et leurs ennemis, si ce n'est « par la différence des doctrines, que chacun d'eux à son gré « a inventées ou adoptées contre les apôtres (48)? »

Cette exposition de Tertullien est très concluante comme argumentation, et elle est également vraie sous le rapport de l'histoire. Le sort du canon des Écritures et leur interprétation, par les différentes sectes, présentent le meilleur de tous les commentaires de cette péroraison. L'intégrité des livres saints et leur exposition sont intimement liées à la tradition, et elles se placent aussi dans l'Église, dans cette même liaison naturelle. « Les hérétiques, au contraire, « qui s'étaient décidés à enseigner autrement que l'Église, « se sont vus forcés par là de changer aussi les titres de « leurs doctrines. Ils n'auraient pas pu enseigner autrement, « s'ils n'avaient pas donné une autre forme aux titres « sur lesquels ils fondaient leur enseignement. L'altération « des doctrines sans altérer les titres, eût été aussi impossi-« ble pour eux, que le maintien de la pureté des doctrines « sans la conservation de la pureté des Ecritures sur les-« quelles ces doctrines sont fondées (49). » En un mot, la malheureuse histoire de la critique et de l'interprétation de la Bible par les hérétiques, est une preuve évidente qu'ils sont des possesseurs de mauvaise foi. Ils n'auraient jamais pu en agir ainsi, si les livres saints avaient été leur propriété légitime.

Cette argumentation n'est pas valable seulement contre les gnostiques, comme Neander l'a pensé, elle peut servir aussi contre toutes les hérésies, sans en excepter le pro-

(48) De præscript., c. 36. — (49) Ibid., c. 37.

testantisme. Les protestans suivent les mêmes principes que tous les autres hérétiques ; ils se détachent de l'unité et de l'autorité de l'Église apostolique ; ils rejettent la tradition et s'appuient exclusivement sur l'Écriture ; ils interprètent et critiquent arbitrairement le canon, tandis que les fondateurs de ces nouvelles hérésies ne sont pas en état de présenter plus de preuves de légitimité divine que jadis un Marcion ou un Valentin. Ils n'ont ni devant ni derrière eux la plus légère trace de succession apostolique, et leurs doctrines sont repoussées, non seulement par l'Église de Rome, mais par toutes les Églises apostoliques de la terre, tant en Grèce qu'en Asie. D'ailleurs cette preuve n'était pas nécessaire. Le brisement du sentiment chrétien unique, en un si grand nombre de fractions, qui se choquent et se heurtent aujourd'hui sur le sol de l'unité dissoute, devrait leur faire comprendre que ce n'est pas chez eux que se retrouve la grandeur compacte du christianisme.

Nous allons offrir encore à nos lecteurs le tableau que Tertullien trace de la conduite des sectaires de son temps. Plus d'une fois, en le lisant, on pourrait croire qu'il écrivait pour le nôtre. « Je ne veux pas manquer de vous peindre « la vie des hérétiques, toute légère, toute terrestre, toute « mondaine ; elle est sans gravité, sans dignité, sans disci- « pline et toute conforme à leur foi. On ne reconnaît point « parmi eux les catéchumènes des fidèles ; ils vont exacte- « ment de même aux offices ; ils écoutent de même, ils prient « de même.... Fouler aux pieds la discipline de l'Eglise s'ap- « pelle chez eux montrer de l'innocence, tandis qu'ils trai- « tent le soin que nous en prenons de proxénétisme. Ils com- « munient indistinctement avec tout le monde. *Ils s'embar- « rassent peu d'être du même avis entre eux, pourvu « que tous soient d'accord pour combattre la vérité « unique*. Tous se gonflent d'orgueil, tous promettent la « lumière. Leurs catéchumènes sont parfaits avant d'avoir

« rien appris.... Leurs ordinations sont imprudentes, lé-
« gères, irrégulières ; ils confèrent l'ordre tantôt à des néo-
« phytes, tantôt à des mondains, tantôt à des apostats afin
« de les attacher par l'éclat extérieur, ne le pouvant faire
« par la vérité. Nulle part on ne fait aussi promptement
« son chemin que dans un camp de rebelles, parce que c'est
« déjà un mérite que de s'y trouver. En conséquence au-
« jourd'hui c'est l'un qui est évêque, et demain c'est un
« autre ; celui qui est un jour diacre est lecteur le len-
« demain ; on est prêtre et laïque alternativement, car les
« laïques aussi remplissent chez eux des fonctions sacerdo-
« tales. Que dirai-je de la manière dont ils entendent la pré-
« dication ? Il suffira d'observer qu'ils s'occupent beaucoup
« moins de convertir les païens que de pervertir les catho-
« liques. Ils mettent leur gloire à faire tomber ceux qui sont
« debout et non à relever ceux qui sont à terre ; et c'est tout
« naturel, car leur tâche n'est point d'édifier, mais d'abattre
« la vérité. Ils minent la nôtre pour construire la leur.
« C'est dans ce but seul qu'ils savent se montrer humbles,
« flatteurs et soumis... Si parmi les hérétiques il n'arrive
« point de scissions, c'est que quand elles arrivent on ne s'en
« aperçoit pas : *la scission est pour eux l'unité*. Je veux
« qu'on me traite de menteur, s'il ne leur arrive pas entre
« eux d'abandonner leur principe. Chacun d'eux chante la
« chanson qu'on lui a donnée sur l'air qu'il lui convient, mais
« c'est parce que celui qui la lui a donnée l'a composée
« d'après son goût. Le progrès d'une chose fait connaître sa
« nature et son origine ; il demeure permis aux valentiniens
« de faire ce qu'a fait Valentin, c'est-à-dire *de changer de
« croyances selon leur caprice*. Si l'on examine à fond
« les hérésies, on reconnaîtra chez tous les hérétiques que,
« sur beaucoup de points, ils pensent autrement que leurs
« fondateurs. La plupart n'ont pas d'Église du tout ; ils

« errent au hasard, sans mère, sans siége, dénués de foi, « sans asile, sans foyer (50). »

Nous laissons au lecteur le soin de faire ses réflexions sur ce passage-ci, et nous allons nous occuper d'autre chose.

Plus d'une fois Tertullien exprime le symbole de la foi catholique sous une forme qui s'accorde presque littéralement avec notre symbole des apôtres. Voici une de ces formules : *Regula quidem fidei una omnino, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet : in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in cœlis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis resurrectionem* (51). Dans une autre, il y ajoute ces mots : *Qui exinde miserit secundum promissionem a Patre Spiritum S.* etc. Il remarque que ce symbole a été rédigé par Jésus-Christ lui-même, transmis par tradition depuis l'origine de l'Évangile, et adopté dans toutes les églises catholiques (52). Ses écrits contre Hermogènes et Marcion, contre Praxéas et d'autres hérétiques, ont pour but la défense des divers points de foi contenus dans ces formules. Sa manière de raisonner a une originalité que l'on ne trouve guère ailleurs. On peut en juger par les preuves qu'il allègue de l'existence et de l'unité de Dieu.

Personne peut-être ne s'est jamais livré à des réflexions plus profondes et plus douloureuses que Tertullien, à l'aspect de la nature humaine déchue. Jusque dans son exagération

---

(50) De Præscript., c. 40, 41. — (51) De Virgin. veland., c. 1.

(52) Adv. Praxeam., c. 2. Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse, probabit, etc. De Præscript., c. 13, 14. Hæc regula, a Christo instituta, nullas apud nos habet quæstiones, nisi quas hæreses inferunt et quæ hæreticos faciunt.

et ses erreurs en un sens opposé, on reconnait facilement l'effet de la réaction de ses pensées. Toutefois, selon lui, l'idée de Dieu est si profondément gravée dans la conscience de l'homme, que malgré tout ce que les ténèbres dans lesquelles l'âme est née, tout ce que l'éducation, l'aberration de l'esprit, les préjugés ont pu faire pour obscurcir cette idée, elle n'a jamais pu être complètement détruite, même chez les païens, chez qui elle s'est prononcée, dans certains momens, de la manière la plus remarquable. « Le grand crime des « païens est de ne pas vouloir reconnaître ce Dieu qu'ils ne « peuvent méconnaître..... Faut-il que nous prouvions cela « d'après le témoignage de l'âme elle-même? Cette âme, « bien qu'opprimée par la prison du corps, enchaînée par « une mauvaise éducation, énervée par les désirs et par la « volupté, esclave des faux dieux, dès qu'elle rentre pour un « moment en elle-même, sortant comme d'une espèce « d'ivresse, ou de sommeil, ou de maladie, elle invoque sur « le champ Dieu, par ce nom seul, parce que c'est le vrai nom « de Dieu. Dieu est grand! Dieu est bon! Dieu le veuille! « c'est ainsi que s'expriment tous les païens..... O témoi- « gnage de l'âme, chrétienne par sa nature! Et quand elle « se livre à ces exclamations, elle ne tourne pas les yeux vers « le Capitole, mais elle les élève vers le ciel, car elle con- « naît la demeure du Dieu vivant : c'est de là qu'il est descendu « vers nous (53). » Cette conscience de Dieu, dit Tertullien, est plus ancienne que tout enseignement tiré des livres, que toute philosophie : c'est un don primitif que l'âme a reçu, et aussi inhérent à elle que sa substance même (54). Après

(53) Apologet., c. 17.

(54) Contr. Marcion., I, 10... Animæ enim a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia in Ægyptiis, et in Syris et in Ponticis... Nunquam Deus latebit, nunquam deerit : semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonia, totum hoc, quod sumus, et in quo sumus, etc.

cela, comme de raison, on ne peut plus alléguer en faveur des païens une erreur invincible; quand même ils n'auraient pas reçu de révélation particulière de Dieu, ils n'en porteraient pas moins en eux-mêmes le témoignage naturel et vivant de la vérité (55). Cette révélation de Dieu dans notre nature n'exclut par la révélation extraordinaire et surnaturelle; elle ne la rend pas superflue, car cette conscience de Dieu n'obtient que par la révélation la parfaite connaissance d'elle-même et un développement plus clair et plus positif (*plenius et impressius*) (56). Mais ce qui pousse partout l'homme à la connaissance de Dieu, c'est son immensité qui ne lui permet pas de demeurer caché. « Il est invisible, et « pourtant on le voit; il est incompréhensible, et pourtant il « est représenté par la grâce; il est inappréciable, et pourtant « les sens de l'homme l'apprécient, et c'est pourquoi il est vrai « qu'il est grand. Tout ce qui, en général, se laisse voir, com- « prendre et apprécier, doit être plus borné que l'œil qui « l'aperçoit, que la main qui le saisit; mais ce qui est incom- « mensurable ne peut être conçu que de lui-même. Ce qui « rend Dieu si précieux, c'est qu'il ne se laisse point apprécier. « C'est par l'excès de sa grandeur, qu'il se montre aux hom- « mes comme une chose à la fois connue et inconnue (57). » C'est encore de là que Tertullien déduit avec force l'unité de Dieu. « La vérité chrétienne dit très positivement : Si Dieu « n'est pas unique, il n'est pas; car il nous est plus facile « de concevoir qu'une chose n'est pas du tout que de croire « qu'elle est autrement qu'elle ne devrait l'être. Or, d'après « l'idée que nous nous faisons de Dieu, il est l'Être su- « prême (*Deum esse summum Magnum*); il suit de là que « rien n'est égal à lui, c'est-à-dire qu'il est impossible qu'il « y ait un second Être suprême (58). » Tertullien répond re-

(55) De Testim. anim., c. 6. — (56) Apologet., c. 18. — (57) Ibid., c. 17. — (58) Contr. Marcion., I, 3.

marquablement bien à l'objection de Marcion sur ce que, dans l'Ancien Testament, Dieu se révèle souvent d'une manière si mesquine et si indigne de lui; puis il conclut ainsi : « Tout ce qui te semble déshonorant pour mon Dieu est « un mystère du salut de l'humanité. Dieu a fréquenté « l'homme, afin que l'homme apprît à se conduire en Dieu ; « Dieu s'est rendu l'égal de l'homme, afin que l'homme « pût devenir égal à Dieu ; Dieu s'est fait petit, afin que « l'homme pût devenir vraiment grand. Si un Dieu pareil « te répugne, je ne sais comment tu peux croire sincère- « ment au Dieu crucifié (59). » Venons maintenant à la doctrine de Tertullien sur la Trinité.

Comme nous l'avons déjà vu, Tertullien défendit sa doctrine dans un ouvrage spécial dirigé contre Praxéas. Il n'est pas tout-à-fait certain si celui-ci appliquait les dénominations de Père et de Fils à deux manières différentes, dont la même personne divine se révélait avant et dans l'incarnation, ou bien si par le nom de Fils il ne désignait que la nature humaine que Dieu avait prise. D'après le raisonnement de Tertullien, on peut supposer l'un en l'autre. Quoi qu'il en soit, d'après Praxéas, c'était le Dieu *unipersonnel* qui s'était révélé dans Jésus-Christ et avait souffert la mort. Il ne pouvait pas concevoir comment une unité pouvait être en même temps une trinité. « Comme si, de cette manière, » dit Tertullien, « un seul n'était pas aussi tout, puisque tout provient « d'un seul, c'est-à-dire par l'unité de substance. C'est ainsi « que se vérifie en même temps le mystère de l'économie qui « comprend l'unité comme une trinité, en admettant trois « personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ils sont trois « qui diffèrent, non par l'être, mais par l'ordre, non par « la substance, mais par les personnes, non par la puissance, « mais par les propriétés; ils ont *une* substance, *un* être,

(59) Contr. Marcion., II, 27.

« *une* puissance, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, de qui « proviennent ces ordres, ces personnes, ces propriétés, sous « les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit (60). » Bien des gens se laissaient arrêter par l'expression de μοναρχια, qu'elles regardaient comme incompatible avec l'admission d'une trinité de personnes. « Mais, puisque je ne tire « pas le Fils d'autre part que de la substance du Père, qu'il « ne fait rien sans la volonté du Père, qu'il tient toute sa « puissance du Père, comment détruirais-je par là la mo« narchie, puisque je la maintiens au contraire en disant « qu'elle a été remise par le Père au Fils? On peut dire la « même chose du troisième ordre, parce que je crois que le « Saint-Esprit procède du Père par le Fils (61). » Quant à la génération éternelle du Fils, il développe à ce sujet les mêmes idées de Λογος ἐνδιαθετος et προφορικος, que nous avons trouvées plus haut chez Théophile d'Antioche ainsi que chez Hippolyte (62); car il fait une distinction entre σοφια et λογος. Quand Dieu était seul et qu'il n'y avait rien en dehors de lui, le Fils était en lui et avec lui en qualité de *Sagesse; Ratio*, et cela comme une personne; aussi, dans ce sens, Dieu n'était-il pas seul. Mais quand Dieu voulut se révéler au dehors par le moyen de la création, la *Sophia* ou *Ratio* se présenta comme telle, et depuis lors, dit Tertullien, il se nomma proprement et simplement le *Logos* ou *Verbe*. Il explique cette idée par la pensée de l'homme qui se fait connaître au dehors par la parole, rapport qui se trouve aussi chez Dieu, mais dans un sens plus élevé. Or, comme il ne peut rien sortir de Dieu qui soit vide ou qui ne soit pas réel, il s'ensuit que le Verbe doit être aussi une personne, distincte du Père, quoique la même quant à la substance. « Je reconnais, de la même manière, deux personnes, le Père

(60) Adv. Prax., c. 2. — (61) Ibid., c. 4. — (62) Voyez ci-dessus Théophile et Hippolyte.

« et le Fils, comme je reconnais la racine et la plante, le soleil
« et le rayon, qui sont des choses différentes par la forme,
« quoique attachées l'une à l'autre. Tout ce qui provient
« d'*une* chose est nécessairement la seconde de celle d'où
« elle provient, mais n'en est pas pour cela séparée. Or, où
« il y a un second il y a deux, et où il y a un troisième il y
« a trois; car le troisième est le Saint-Esprit, provenant du
« Père et du Fils, comme le fruit provient de la racine et de
« la plante, la rivière du ruisseau et de la source. De cette
« manière, rien n'est détaché de son fondement primitif
« (*a matrice*), d'où il tire ses qualités distinctives. Ainsi la
« Trinité, provenant du Père par des degrés successifs et
« connexes, n'est en rien contraire à la monarchie et main-
« tient d'autre part le rapport de l'économie (63). » Il démontre ensuite au long, par l'Ecriture, la différence personnelle du Père et du Fils, et il met une importance toute particulière à ces dénominations, qui doivent nécessairement indiquer aussi un rapport intérieur en Dieu, si tout n'est pas mensonge et illusion. Si l'on confond les noms comme ayant une signification identique, ils n'ont plus de signification du tout, et le résultat en devra être que Dieu ne sera ni l'un ni l'autre, et en un mot, ne pourrait être que ce qu'il s'est révélé; et ce prétendu défenseur de l'unité finirait par renverser le christianisme, et avec lui toute véritable connaissance de Dieu (64). On trouve pourtant aussi parfois quelques

---

(63) Adv. Prax., c. 8.

(64) Ibid., c. 10..... Si enim ipse ero filius, qui et pater, jam non habeo filium, sed ipse sum filius. Non habendo autem filium, dum ipse sum filius, quomodo pater ero ?..... Hoc erit totum ingenium diaboli, alterum ex altero excludere, dum utrumque in unum sub monarchiæ favore concludens, neutrum haberi facit; ut pater scilicet non sit, qui filium non habet, et filius non sit, qui patrem non habet... Sic monarchiam tenent, qui nec Patrem, nec Filium tenent. Il appelle cela changer le christianisme en ignorance et en erreur

passages peu clairs chez Tertullien, comme, par exemple, lorsqu'avec Justin il refuse absolument au Père la possibilité de se rendre visible et l'accorde au Fils, *pro modulo derivationis;* ce qui, du reste, pourrait s'expliquer, mais dont nous ne devons point nous occuper ici (65).

Tertullien remarque que c'était une particularité du système des gnostiques de se construire de bas en haut, et non à la manière de la révélation, de haut en bas. Leurs théories des choses divines étaient fondées à tous égards sur de fausses conceptions de l'histoire du monde et des hommes, et quand l'apologétique catholique voulait l'attaquer avec avantage, il lui devenait impossible d'éviter l'examen de ces questions préalables. Tertullien est un des écrivains les plus remarquables sur ce sujet, lequel, naturellement obscur, n'est pas éclairé parfaitement et en tous sens par la Révélation. Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, il écrivit, sur divers points de l'anthropologie et de la psychologie chrétienne, plusieurs ouvrages dont il nous reste à extraire les idées les plus importantes.

L'homme, dit-il, est la créature de Dieu, formé d'après son image et sa ressemblance, et cela non pas seulement quant à l'âme, mais aussi quant au corps, pour autant que la pensée de la future incarnation du Fils de Dieu a donné

---

juive : Cæterum judaicæ fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare ei nolis et post Filium Spiritum. Quid enim erit inter nos et istos, nisi differentia ista? Quod opus Evangelii, quæ est substantia Novi Testamenti... si non exinde Pater et Filius et Spiritus tres crediti unum Deum sistunt? Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum, ut coram jam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur, qui et retro per Filium et Spiritum prædicatus non intelligebatur. Ibid., c. 31.

(65) Voyez Moehler, Athanase-le-Grand, t. I, p. 111 sqq. de la traduction française. Paris, 1840, Debécourt.

l'idée de sa formation (66). Dans la chair et avec elle, il reçut une sorte de gage de la rédemption à venir. L'homme est donc la réunion de deux substances essentiellement différentes qui, travaillant ensemble dans un but commun, ont reçu de Dieu une destination commune (67). Tertullien reconnaît avec Platon, dans l'âme, une partie intelligente et une partie inintelligente (λογικον et ἀλογον), mais il rejette les distinctions gnostiques de l'esprit et de l'âme, comme formant deux substances différentes (68). D'après lui, l'âme est un être *simple*, indivisible, indissoluble en lui-même, et par conséquent immortel par sa nature. Car, ajoute-t-il, ce qui ne peut se dissoudre ne peut pas non plus mourir (69). Après cela, on a de la peine à concevoir qu'il ait pu dire que l'âme est *corporelle*, système qu'il s'efforce de soutenir par plusieurs preuves physiologiques (70). Mais au fond, l'expression est plus choquante que l'idée. Ce qu'il appelle un *corps* n'est pas pour cela de la *matière*; ainsi, par exemple, ce qui paraît plus extraordinaire encore, il donne un corps à Dieu lui-même. C'est là-dessus qu'il fonde la personnalité du Fils qui procède du Père. « *Quis enim negabit, Deum* « *corpus esse, etsi Deus Spiritus est? Spiritus enim* « *corpus sui generis in sua effigie* (71). » Or, Tertullien regardait l'expression de *corpus* comme synonyme de celle

---

(66) De Resurrect., c. 6. Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro Sermo, quod et terra tunc... Ita limus ille jam tunc induens imaginem Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus.

(67) Ibid., c. 40. Ita vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohærentes... Ita amborum (corporis et animæ) erit etiam conglorificari, sicut et compati. Secundum collegia laborum consortia etiam decurrant necesse est præmiorum.

(68) De Anima, c. 12. — (69) Ibid., c. 14. — (70) Ibid., c. 7. — (71) Adv. Prax., c. 7.

de *substantia*, en opposition à l'*inane* et au *vacuum*, et c'est en cela que son idée est à la fois juste et non : il oppose ce qui a une existence compacte, et par conséquent aussi une certaine forme, avec ce qui étant sans réalité par soi-même, n'a aussi ni existence ni forme propre. Il ne refuse pas pour cela à l'âme la spiritualité, et jamais pensée semblable n'a pu lui venir à l'égard de Dieu ; il a seulement voulu exprimer leur substance concrète et fixe, de peur qu'on ne les regardât comme volatils (72). Par la même raison, il leur accorde aussi une certaine forme, laquelle, à la vérité, ne les rend pas visibles à l'œil matériel, mais bien à celui d'êtres semblables à eux, ce qui, selon lui, serait impossible s'ils n'avaient pas une forme quelconque (73). Ce n'est aussi que dans cette supposition qu'il peut se figurer l'âme susceptible de souffrance, telle que tout le monde en éprouve dans cette vie, et que, selon l'Écriture, l'âme continue à éprouver après qu'elle est séparée du corps (74). A cette idée se rattache son traducianisme, c'est-à-dire le système d'après lequel, dans l'acte de la génération, les parens procréent à la fois le corps et l'âme, ce qui suppose naturellement que les âmes sont de sexes différens. Aussi Tertullien ne met-il point cette différence en doute (75). Cette théorie sert à expliquer une foule de phénomènes physiologiques. Ce sont là

(72) De Carne Christ., c. 11. Cum sit (anima), habeat necesse est aliquid, per quod est. Si habet aliquid, per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. — Contr. Marcion., V, 15.

(73) De Anim., c. 9.

(74) Ibid., c. 6-8. Nihil enim (anima) si non corpus. Incorporalitas enim ab omni genere custodiæ libera est, immunis a pœna et a fovela. Per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus..... In quantum omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est, et corporale est.

(75) Ibid., c. 27, 36, 37.

des idées particulières à Tertullien, et qui font beaucoup d'honneur à son esprit d'observation dans la science de la philosophie naturelle, mais qui du reste reposent sur des notions rétrécies quant aux expressions de substance, de corps, d'esprit, etc., et qui, n'étant que des résultats de ses spéculations individuelles, ne peuvent, sous aucun rapport, prétendre à de l'exactitude dogmatique.

Ce qu'il dit de la liberté de l'homme offre un intérêt plus réel pour nous ; il défend avec un grand succès cette liberté contre les gnostiques, et notamment contre Marcion ; car ce dogme est celui pour lequel l'Église a eu sans cesse à combattre avec tous les hérétiques, tant anciens que modernes. « Je trouve, » dit Tertullien, « l'homme créé par Dieu avec « le libre arbitre et avec le pouvoir de décider de ses actions, « et c'est précisément dans cette faculté de son être que je « reconnais en lui l'image et la ressemblance de Dieu ; car « ce n'est pas par les traits du visage, ni par les contours du « corps si variés chez l'homme qu'il ressemble à Dieu, dont « la forme est unique ; mais c'est par la substance qu'il a « puisée en Dieu lui-même, par l'âme qui s'accorde avec la « substance de Dieu, qu'il a été marqué du libre arbitre et « du pouvoir de décider (*arbitrii sui libertate et potestate « signatus est* (76). » La réalité de ce privilége est exprimée par sa position à l'égard de la loi qui ordonne et de celle qui défend. Si l'on objectait que ce n'est pas là un bienfait de Dieu, ni un privilége pour l'homme, puisque c'est lui qui a donné lieu à sa chute, Tertullien répond : Si la connaissance de Dieu est un bien, ce que personne ne niera ; si cette connaissance n'est possible que par quelque qualité dans l'homme qui l'assimile à Dieu, ou en d'autres termes par la ressemblance de Dieu qui sous-entend la liberté, Dieu étant l'être libre par excellence, le libre arbitre sera néces-

(76) Contr. Marc., II, 4, 5.

saire à l'intégrité de la ressemblance avec Dieu, de la connaissance de Dieu, et par conséquent aussi un bien. La chute de l'homme, par l'abus de cette liberté, n'y change rien. Dieu seul est bon par sa nature, parce que n'ayant point de commencement, il est par lui-même tout ce qu'il est; l'homme ayant eu un commencement, ne possède pas la bonté par lui-même, mais seulement des dispositions au bien par l'organisation de sa nature. Or, pour qu'il ait pu obtenir la libre disposition d'après sa ressemblance avec Dieu, de ce qui n'était pas une propriété de sa nature, Dieu lui a accordé la liberté du bien et le pouvoir, par un acte libre de sa volonté, de s'en assurer la possession et de se la rendre par là, en quelque sorte, une qualité naturelle. Le libre arbitre est pour l'homme le moyen de devenir bon d'après la ressemblance de Dieu. C'est ainsi que l'homme se sent fort contre le mal, vers lequel aucune loi de sa nature, aucune faiblesse impérieuse ne l'entraîne. C'est ainsi seulement que la récompense est devenue équitablement possible par le mérite du libre arbitre. La loi, par ses exigences, n'exclut pas la liberté, mais l'affirme au contraire, puisqu'elle laisse le choix de l'obéissance et de la désobéissance, et par conséquent ouvre à la liberté une double route (77). Un don ne perd point de sa valeur ni le donateur de sa bonté, quand celui qui le reçoit en fait un mauvais usage. L'idée et le but de Dieu étaient bons; mais il fallait laisser au libre arbitre de l'homme l'usage qu'il en voulait faire; Dieu ne pouvait mettre obstacle à l'exercice de cette liberté sans se placer en contradiction avec lui-même. Ainsi, quoique l'âme soit le souffle direct de Dieu, il n'est pas dit que si elle se laisse corrompre, cette corruption devra atteindre Dieu même, ni que Dieu puisse jamais devenir indirectement l'auteur du péché. L'âme n'est pas de la substance de Dieu; Dieu est *esprit*, l'âme est *souffle*, et

(77) Contr. Marc., II, c. 6.

par conséquent moindre et plus faible ; par cette raison, l'impeccabilité absolue ne saurait appartenir à l'homme. D'ailleurs, l'âme n'a pas péché par ce qu'elle a de semblable à Dieu (*quod illi cum Deo affine est*), mais par ce que Dieu a ajouté à sa substance, c'est-à dire par le libre arbitre. La faute de l'abus ne retombe donc pas sur Dieu qui le lui a donné, mais sur l'homme qui l'a mal employé. Or ce qui prouve jusqu'à quel point tout reproche à cet égard est sans fondement, c'est que ce même libre arbitre, « ce même « pouvoir de la volonté, rend aujourd'hui vainqueur de Sa« tan ce même homme, cette même substance de l'âme, cet « Adam constitué de même, pourvu qu'il s'en serve pour « obéir à la loi. »

De tout ce qui précède, il est facile de déduire quels sont les rapports d'Adam aux générations qui sont sorties de lui. Tertullien se montre tout-à-fait conséquent, lorsque d'après sa manière de considérer la nature humaine, il enseigne que dans Adam, était renfermée toute sa race future, non seulement quant à la substance, mais encore quant à la constitution, et que par conséquent elle doit tout entière partager le sort de son auteur (79). On comprend par là que l'héritage de la faute et du péché originel doit, dans son système, occuper une place toute spéciale. « L'homme a été condamné pour avoir « goûté du fruit d'un seul arbre ; c'est de là que sont sortis « les péchés et leurs châtimens, de sorte qu'aujourd'hui sont « perdus ceux même qui n'ont jamais vu un brin d'herbe du

(78) Contr. Marc., II, 7-9.

(79) De Anim., c. 10. A primordio in Adam concreta et configurata corpori anima, ut totius substantiæ ita et conditionis semen effecit. — C. 19. Anima hominis velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminæ foveis commendata cum omni sua paratura pullulabit, tam intellectu quam sensu, etc. —

« paradis (80). » C'est de là qu'il déduit l'obscurcissement de l'esprit humain. Si, auparavant, l'homme avait été en relation intime avec Dieu, et si en Dieu la source la plus intarissable de connaissance avait été ouverte pour lui, sous la seule condition de l'obéissance, de même par le péché l'esprit éclairé se changea en déraison, laquelle s'étant dès le commencement attachée à la nature, parut ensuite comme naturelle à l'âme (81). C'est ainsi que les péchés se développent dans chaque homme en particulier, comme autant de tristes fleurs de la même racine, et qui toutes ont pour fruit la damnation (82). C'est pourquoi chaque homme demeure enlacé dans tous les rapports de son coupable père, jusqu'à ce que par sa régénération en Jésus-Christ, il soit changé en un nouvel homme (83). Peut-on dire après cela que Tertullien n'ait vu rien que de diabolique dans l'homme déchu, où l'image divine est effacée jusqu'à la dernière trace et chez qui rien ne peut plus se rattacher au bien? Ecoutons-le : « Ce qu'il y a de défectueux dans l'âme, « bien qu'aggravé par la séduction du malin esprit, « la précède, et tient à l'origine même de l'âme ; il « lui est devenu en quelque sorte naturel. La corruption « de la nature est une seconde nature, qui a son propre « Dieu et son propre père, l'auteur de la corruption lui- « même ; de telle façon cependant que l'âme renferme tou- « jours quelque bien, c'est-à-dire le bien originel, divin et « véritable, qui lui est proprement naturel. Car ce qui vient

---

(80) Contr. Marcion., I, 22. — (81) De Anim., c. 16.

(82) Contr. Marcion., V, 16, 17. — De Testim. anim., c. 3...... per Satanam homo a primordio circumventus ut præceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suæ etiam damnationis traducem fecit. — De Spectac., c. 3. — De Resurrect., c. 49.

(83) De Anim., c. 40. Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur ; tamdiu immunda quamdiu recenseatur.

« de Dieu peut s'obscurcir, mais ne s'éteint pas. De même « que la lumière est interceptée par quelque objet qui vient « se placer devant elle, mais n'en existe pas moins pour « cela, quoiqu'elle ne puisse le prouver, si cet objet est trop « épais, ainsi ce qu'il y a de bien dans l'âme, opprimé par « le malin esprit, demeure tantôt sans aucun effet, si sa lu- « mière est tout-à-fait interceptée, ou bien perce parfois « çà et là, si ses rayons trouvent l'occasion de se faire jour. « Ainsi, quelques âmes sont très mauvaises, d'autres très « bonnes, et toutes sont cependant de la même race. Dans « les plus mauvaises, il y a quelque chose de bon, et dans « les meilleures quelque chose de mauvais; car Dieu seul « est sans péché, et le seul homme qui soit sans péché est « Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est en même temps « Dieu. C'est ainsi que l'âme éprouve des pressentimens en « vertu de sa bonté primitive, et la conscience de Dieu en elle « rend son témoignage... C'est pourquoi il n'y a point d'âme « sans péché, parce qu'il n'y en a point non plus sans semence « de bien. Si après cela une âme arrive à la foi, si elle est « régénérée par l'eau et par la puissance d'en haut, elle « aperçoit toute sa pleine lumière, aussitôt que l'enveloppe « de sa corruption précédente est enlevée. Elle est aussi « adoptée par le Saint-Esprit, comme elle l'a été lors de son « ancienne naissance, par l'esprit malin. La chair suit l'âme, « aussitôt qu'elle s'est unie à l'esprit, comme un esclave fai- « sant partie de sa dot, et de ce moment elle n'est pas au « service de l'âme, mais à celui de l'esprit. O bienheureux « mariage, quand les époux ne se permettent plus de man- « quer à la fidélité (84)! » Ce passage très remarquable ré- pandra une grande lumière sur ce que nous aurons à dire plus bas de la doctrine de Tertullien sur la Rédemption.

Le fait de l'Incarnation divine forme à proprement dire,

(84) De Anim., c. 41.

chez Tertullien, le centre qui anime tout l'ensemble de son système théorique et pratique du christianisme. C'est là qu'il trouve la confirmation des nouveaux rapports avec Dieu, qui l'enflammaient d'un si grand enthousiasme et le poussaient à des efforts exorbitans, et dont il ne se rendait pas bien compte lui-même, pour réformer sa vie d'après eux. C'est aussi pour cette raison qu'il mettait tant d'importance à bien établir précisément ce point contre les attaques des hérétiques. Il avait affaire à deux adversaires : aux Ébionites qui refusaient à Jésus-Christ sa divinité, et aux gnostiques, c'est-à-dire surtout à Marcion, qui ne lui laissait que la simple apparence d'un homme. Il ne s'occupe de ceux-là qu'en passant, tandis qu'il rassemble toutes ses forces contre le docétisme sous toutes ses formes. « Il n'était « pas convenable, dit-il en répondant à Ébion, que le Fils « de Dieu naquît d'un homme, parce qu'étant ainsi tout-à- « fait le fils d'un homme, il n'aurait pas été en même temps « le Fils de Dieu, et n'aurait eu aucun privilége au-dessus « de Salomon ou de Jonas, et il aurait fallu le concevoir « d'après le système d'Ébion. Mais étant déjà le Fils de Dieu, « par l'œuvre du Saint-Esprit, il n'avait besoin, pour deve- « nir aussi le Fils de l'Homme, que de prendre de la chair hu- « maine, sans qu'il fût nécessaire qu'un homme y contribuât « par son œuvre (85). » En disant dans ce passage qu'il lui suffisait de prendre de la *chair* humaine, Tertullien ne prétendait pas exclure l'âme de l'intégrité de la nature humaine de Jésus-Christ; il voulait seulement faire entendre que la coopération d'un homme n'était pas nécessaire. « Car il fal- « lait que le fondateur de la nouvelle naissance naquît « d'une *nouvelle* manière (*nove*), c'est-à-dire que l'homme « naquît en Dieu, et que dans cet homme Dieu naquît, ayant « pris la chair de l'ancienne race, sans le concours de l'an-

(85) De carn. Christ., c. 18.

« cienne race, afin de régénérer l'homme par de nouveaux « élémens, après l'avoir racheté et purifié en effaçant l'an- « cienne tache (86). » Nous retrouvons encore là, pour le remarquer en passant, la même notion de la corruption de la nature par le péché originel, que nous avons vue plus haut par rapport à l'âme. Tertullien fait une distinction entre la substance ou matière (*materia*) de la chair créée par Dieu, et la nature corrompue de cette même chair par le péché d'Adam. Cette corruption est venue s'ajouter à la substance comme l'obscurcissement à l'âme; mais la première n'est pas plus une forme essentielle et par conséquent inséparable de la chair, que le second ne l'est de l'âme. La chair pécheresse est l'effet de l'acte d'Adam, et s'est perpétuée dans le même état chez toute sa race; mais dans la naissance du Christ, ce n'était plus le pécheur Adam qui propageait lui-même sa nature souillée, mais sa substance était accueillie passivement, sans la corruption qui ne lui est pas essentielle, de sorte que le corps du second Adam a été formé comme celui du premier directement par Dieu. Ainsi, la chair de la Vierge donna le jour à une chair sans tache. Et c'est là, ajoute-t-il, le véritable fondement de la régénération virginale, qui nous a été procurée par sa génération virginale (87). On peut concevoir

---

(86) Ibid., c. 17. Nove nasci debebat, novæ nativitatis dedicator... Hæc est nativitas nova, dum homo nascitur in Deo, in quo homine Deus natus est, carne antiqui seminis suscepta, sine semine antiquo, ut illam novo semine i. e. spiritaliter reformaret, exclusis antiquitatis sordibus expiatam. — C. 16. Nostram carnem induens Christus suam fecit, suam faciens peccatricem eam non fecit. — In Christo sine peccato habebatur caro, quæ in homine sine peccato non habebatur. Ibid. Comparez aussi De Anim., c. 40.

(87) De carn. Christ., c. 20. Quid fuerit novitatis in Christo ex virgine nascendi, palam est:..... uti virgo esset regeneratio nostra, spiritaliter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum, virginem et ipsum, etiam carnaliter, ut ex virginis carne.

de là combien dut lui paraître abominable l'attentat de Marcion contre la réalité de la chair et de la naissance de Jésus-Christ de la sainte Vierge. Tout ce qu'il y avait de spécialement humain dans l'œuvre de la Rédemption et par conséquent toute sa vérité, disparaissait, du moment où l'on admettait ce vague idéalisme. « Tu frémis, dit-il, à l'aspect « de cet enfant (Jésus), enveloppé de ses langes et couché « peut-être dans la fange. Il te répugne de le voir emmail- « lotté, frotté d'onguent, caressé. Tu détestes, Marcion, ces « honneurs rendus à la nature; mais comment es-tu né toi- « même? Tu hais l'homme qui est né : comment aimerais-tu « quelqu'un? Il est du moins certain que tu ne t'es pas aimé « toi-même lorsque tu t'es séparé de l'Église et de la foi de « Jésus-Christ. Mais cela ne regarde que toi. Jésus-Christ a « vraiment aimé cet homme, né d'une femme. C'est pour « lui qu'il est venu sur la terre, c'est pour lui qu'il a « prêché, c'est pour lui qu'il a souffert toutes les humi- « liations, jusqu'à la mort sur la croix; oh! oui, il a cer- « tainement aimé celui qu'il a racheté à un si haut prix. » Celui qui nie la naissance, doit, pour être conséquent, nier aussi la Passion et la Résurrection, et par conséquent le christianisme même, qui repose tout entier sur la vérité de ces faits. « Réponds-moi donc une fois, assassin « de la vérité : Dieu n'a-t-il pas été vraiment crucifié? « n'est-il pas aussi vraiment mort qu'il a été crucifié; et « n'est-il pas aussi vraiment ressuscité qu'il est mort? Notre « foi est donc fausse, et toute l'espérance que nous mettons « dans Jésus-Christ n'est qu'une illusion. Oh! le plus scélé- « rat des hommes, toi qui justifies les déicides! Car si Jésus « n'a rien souffert de leur part, il n'a pas réellement souf- « fert. Epargne la seule espérance du monde! Pourquoi dé- « truis-tu la honte nécessaire de la foi? Ce qui est indigne de « Dieu est utile à mon salut. » Tout ce que nous avons appris de Jésus-Christ, dit Tertullien plus loin, tout ce que nous

disons et croyons de lui confirme cela. Les mêmes faits servent à garantir la réalité des deux natures; en adoptant l'un, il faut aussi que nous adoptions l'autre. « Jésus-Christ ne « pouvait pas se dire homme, sans avoir de la chair, ni fils « de l'homme, s'il n'avait pas eu de parens parmi les hom- « mes; il ne pouvait pas non plus se dire Dieu, sans l'Esprit « de Dieu, ni Fils de Dieu, sans Dieu le Père. C'est ainsi « que les propriétés des deux substances ont prouvé qu'il « était en même temps Dieu et homme; ici il est né, là il « n'est pas né; ici il est de chair, là d'esprit; ici il est faible, « là éminemment fort; ici il meurt, là il vit... Les forces « surhumaines ont marqué l'Esprit de Dieu, la Passion a « fait connaître l'existence de la chair de l'homme. Pourquoi « fais-tu mentir la moitié de Jésus-Christ? Il était toute vé- « rité. Il a préféré, crois-moi, naître, que de se donner en « partie un démenti à lui-même (88). » Il répond de la même manière à Valentin, qui soutenait que les âmes seules étaient rachetées, et qui enseignait en conséquence que l'âme de Jésus-Christ avait été faite chair, c'est-à-dire qu'il avait donné à son âme la constitution de la chair. A quoi cela aurait-il servi? dit Tertullien. Nous n'avons pas des âmes de chair; si l'âme de Jésus-Christ avait été telle et non pas semblable aux nôtres, sa Passion ne pourrait avoir aucune utilité pour nous, et il est difficile de comprendre à qui cette incarnation de son âme aurait pu être avantageuse (89).

On voit par là où cet idéalisme devait se laisser entraîner, en rabaissant si profondément la nature particulière de

(88) De carn. Christ., c. 4-5.

(89) Ibid., c. 10. Si (Christus) animas nostras per illam, quam gestavit, liberare susceperat, illam quoque, quam gestavit, nostram gestasse debuerat, id est, nostræ formæ, cujuscunque formæ est in occulto anima nostra, non tamen carneæ. Cæterum non nostram liberavit, si carneam habuit, nostra enim carnea non est. Porro, si non nostram liberavit, quia carneam liberavit, nihil ad nos, quia non nostram liberavit, etc.

l'homme, pour s'insinuer violemment dans une sphère d'existence, dans celle de Dieu. Dans cette absurde tentative, on sacrifiait toute réalité terrestre; l'histoire et ses faits incontestables, la langue, les idées, tout était confondu pour aller se perdre dans un spiritualisme sans fond. On rejetait même le témoignage du bon sens. Tertullien emploie toute la force de son génie pour attaquer ce système. La Rédemption, tel est le fondement de sa pensée, est pour l'homme et pour l'homme tout entier; c'est pourquoi, dans le christianisme, l'homme est considéré dans toute sa substance; aussi a-t-il fallu que l'humanité propre et réelle, et par conséquent la chair, comme étant le caractère distinctif de cet être raisonnable, s'y trouvât représentée. C'est pourquoi il réclame avant tout le témoignage des sens. Les sens ne trompent pas; ils se dirigent, dans leur observation, d'après les causes des phénomènes, soumis eux-mêmes à des lois plus élevées. Si celles-ci ne trompent pas, puisqu'elles viennent de Dieu, les sens ne trompent pas non plus. Mettre en question le témoignage des sens, c'est renverser tout l'ordre du monde, c'est rendre toutes choses incertaines : c'est ce qu'a fait Marcion. Or, si cela est vrai généralement, cela l'est aussi à l'égard de Jésus-Christ. La nature des sens n'a point été trompée chez les apôtres; la vue et l'oreille ne le furent point sur la montagne. La saveur de l'eau changée en vin rendit un témoignage fidèle, l'attouchement du corps convainquit Thomas. C'est donc ainsi que les sens sont les intermédiaires pour arriver à ce qui est au-dessus des sens, et les phénomènes du monde sont le passage vers les mystères : la réalité des premiers est le moyen assuré de se convaincre des seconds (90). Donc, si Jésus-Christ était réellement tel que nos sens fidèles nous l'ont représenté, nous sommes assurés de notre salut, de

(90) De Anim., c. 17 sq.

celui de notre substance tout entière. « Jésus-Christ, le médiateur entre Dieu et l'homme, rendra Dieu à l'homme et « l'homme à Dieu; la chair à l'esprit et l'esprit à la chair, « puisqu'il a allié (*fœderavit*) les deux dans sa personne; il « a procuré l'épouse à l'époux et l'époux à l'épouse, laquelle « (la chair) a acheté en Jésus-Christ son époux (l'esprit) de son « sang (91). » Notre foi et notre espérance sont certaines, si notre chair a été placée à la droite de Dieu; je dis notre chair et non pas notre âme, quoique Jésus-Christ possédât toutes les deux; mais ce n'est pas en elle, dans cette substance spirituelle que Dieu et l'homme se réunirent; c'est dans la chair que se trouva le véritable point de réunion des deux substances, en sorte que la communion de la substance divine fut attribuée à l'âme en faveur de la chair. C'est dans ce sens et par ce motif que l'on peut parler avec raison d'un premier et d'un second Adam, d'une première et d'une seconde tige, d'une naissance et d'une renaissance (92). C'est aussi de ce point de vue véritable et réel que Tertullien pouvait soutenir que « la chair a été privilégiée « de Dieu, dans le sens le plus noble du mot; l'âme elle-« même ne peut parvenir à la foi et au salut que par son union « intime avec elle, tant la chair est le pivot du salut (93). »

Cette pensée de Tertullien, qui est aussi profonde que vraie, est d'une importance inappréciable pour tout ce qui a rapport au Christianisme, à l'Eglise et à la vie ecclésias-

(91) De Resurrect. carn., c. 63. — Le passage suivant prouve à quel point il était pénétré de cette idée : Hic (Jesus Christus) sequester Dei et hominum appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrabonem summæ totius. Quemadmodum enim nobis arrabonem Spiritus reliquit, ita et a nobis arrabonem carnis accepit, et vexit in cœlum pignus totius summæ illuc quandoque redigendæ. Securæ estote, caro et sanguis, usurpastis et cœlum et regnum Dei in Christo. Ibid., c. 51, 49.

(92) De Resurrect, carn., c. 53. — (93) Ibid., c. 8.

tique. Cette importance se montre surtout dans sa doctrine du sacrement. Si Jésus-Christ, pour parler d'abord en général, est véritablement descendu et entré dans la chair, comme lumière éternelle, renfermant la vie en elle (94), et si en même temps, par le moyen de cette chair commune, l'esprit de Dieu a été communiqué à l'âme, l'Incarnation renferme le fondement non seulement réel, mais encore formel des sacremens chrétiens, qui, par leurs signes extérieurs, avec lesquels ils s'approchent de la chair, s'unissent avec elle, procurent à l'âme, par l'entremise de la chair, la participation à la grâce de l'Esprit, ainsi que l'Eglise catholique l'enseigne à leur égard. Tertullien développe lui-même cette conclusion : « Examinons maintenant en quoi le chré-« tien est particulièrement privilégié au-dessus des autres « hommes, quels avantages Dieu a accordés à cette chose com-« mune et sale (la chair); d'abord il lui suffirait de songer « qu'aucune âme ne peut être sauvée si elle n'a pas d'abord « cru dans la chair ; ce qui fait bien voir que la chair est la « pierre angulaire du salut. D'ailleurs si l'âme est élue de Dieu, c'est « la chair qui fait qu'elle est élue. La chair est lavée pour « que l'âme soit nettoyée de ses souillures. La chair est « ointe pour que l'âme soit sanctifiée. La chair est marquée « de la croix pour que l'âme soit protégée. La chair est om-« bragée par l'imposition des mains, pour que l'âme soit « éclairée par l'esprit. La chair se nourrit du corps et du « sang de Jésus-Christ pour que l'âme soit nourrie de « Dieu (95). » La notion catholique du sacrement est déve-

(94) De Resurrect. carn., c. 44.

(95) Ibid., c. 8. Denique cum anima Deo allegitur, ipsa (caro) est, quæ efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur, etc. Néander, l'Antignostique, p. 410 sq., répugne beaucoup à ce qu'il regarde, chez Tertullien, comme un réalisme exagéré, puisqu'il confond l'extérieur et l'intérieur, le symbole et la

loppée dans ce passage, et, ce qui est plus important, elle est placée dans la liaison la plus intime avec le dogme fondamental du christianisme, avec l'Incarnation. Nous en retrouverons ce qu'il renferme de plus essentiel en parlant des divers sacremens en particulier.

Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, Tertullien a consacré un écrit tout spécial au baptême. L'eau n'y est pas pour lui simplement un symbole, mais fécondée par la puissance divine, elle régénère l'homme. Il répond dans cette occasion à ceux qui se montraient choqués de cette union des choses matérielles et divines. « Il n'y a rien qui endurcisse l'esprit de l'homme comme la simplicité des œuvres « de Dieu, telles qu'elles se montrent dans l'action, et la « magnificence qui est promise dans l'effet. C'est ce qui se « voit entre autres dans le baptême où, avec la plus grande « simplicité, sans aucune pompe, sans préparation préalable, et même sans apparat, l'homme est enfoncé dans « l'eau, plongé avec un petit nombre de paroles, d'où « il ne ressort guère plus propre qu'il n'y est entré, ce qui

---

chose, qu'il aurait dû séparer avec plus de soin. En conséquence, Néander le corrige ainsi : « Un homme d'un esprit plus méditatif « (c'est-à-dire Néander), se serait exprimé ainsi : Le baptême extérieur du corps est un symbole du baptême intérieur de l'âme ; « l'onction faite au corps est un symbole de la consécration intérieure « du prêtre, à laquelle chaque chrétien participe par la foi. Le « front du baptisé est marqué du signe de la croix, pour marquer « que son âme, par la foi à celui qui a été crucifié et par sa puissance divine, est mise à l'abri des attaques du démon, etc. Tertullien place au contraire l'extérieur et l'intérieur dans le rapport « de la cause à l'effet. » Telles sont les paroles de Néander et elles sont en vérité fort étranges. Tertullien aurait sans doute parlé ainsi s'il avait été Néander, s'il avait été protestant. Mais malheureusement l'antiquité chrétienne, pas même Origène, n'a eu une notion du sacrement aussi contraire au christianisme. Tertullien pourrait lui crier comme à Marcion : Emendas dum vitias !

« rend incroyable qu'il ait pu obtenir par là le salut éter-
« nel...·O misérable incrédulité qui prétend enlever à Dieu
« ses qualités propres, la simplicité et la puissance! Com-
« ment donc? Ne faut-il pas s'étonner que la mort soit effacée
« par un bain? C'est bien; il faut croire d'autant plus, qu'en
« général on ne croit pas une chose, parce qu'elle est merveil-
« leuse, car les œuvres de Dieu peuvent-elles être autrement
« qu'au-dessus de tout ce qui nous étonne (96)? » Tertullien fait ensuite quelques observations sur l'eau, qui même avant la formation de la terre et de l'homme, avait été employée à tous les mystères de la Divinité, et il conclut ainsi: « On a d'au-
« tant moins de raison de se récrier si Dieu rend visible dans
« ses sacremens la matière qu'il a employée à toutes choses
« et à toutes substances, si ce qui dirige la vie terrestre agit
« aussi dans la vie céleste (97). » Quant à la puissance de l'eau du baptême, il la déduit de l'esprit de Dieu, qui, au commencement, était porté sur les eaux (*Genes.* I, 1), et qui leur donna cette haute consécration: « C'est ainsi que
« la nature sanctifiée des eaux reçut elle-même du Très-Haut
« la faculté de sanctifier... Et toute eau, par le privilége de
« son origine, reçut la puissance intérieure de la sanctifica-
« tion par l'invocation de Dieu. Car alors le Saint-Esprit
« descend immédiatement du ciel sur les eaux et les sancti-
« fie de lui-même; et ainsi sanctifiées, elles reçoivent en
« elles le pouvoir de sanctifier. D'ailleurs, dans l'acte même,
« il se trouve, à la vérité, un rapport en quelque sorte de
« ressemblance; c'est-à-dire que les péchés nous souillant,
« comme le ferait de la malpropreté, ils sont enlevés par
« l'eau. Mais comme les péchés ne paraissent pas sur la sur-
« face de la peau, personne ne portant visiblement sur soi
« les marques de l'idolâtrie, de l'incontinence ou de la
« fraude, les pécheurs portent les souillures dans l'esprit

---

(96) De Baptism., c. 2. — (97) Ibid., c. 3.

« qui est l'origine de leurs fautes. Car l'esprit gouverne et la « chair obéit; et pourtant la coulpe est commune à tous « deux : à l'esprit pour son autorité, à la chair pour son « obéissance. En conséquence, après que, par l'intervention « de l'ange (*S. Jean*, V, 4), les eaux ont reçu en quelque fa- « çon le pouvoir de guérir, l'esprit est lavé d'une manière « corporelle dans l'eau, en même temps que la chair y est « spirituellement nettoyée (98). » Il rappelle, en réponse aux incrédules les actes imitateurs du démon dans les mystères de Mithra; puis la descente de l'ange dans la piscine de Bethsaïde, à Jérusalem (*S. Jean*, V, 6), et tire de la signification typique de ce dernier fait, la conséquence suivante: « Les choses spirituelles ont toujours été représentées dans « des figures corporelles. A mesure que la grâce divine de- « vint plus grande à l'égard des hommes, la puissance de « l'eau et de l'ange augmenta dans la même proportion. Si « auparavant ils guérissaient les maux du corps, à présent « ils rendent la santé à l'esprit; ceux qui jadis n'effectuaient « qu'un bien-être temporel, donnent aujourd'hui le salut « éternel; eux qui ne délivraient qu'une seule personne, « une seule fois par an, sauvent à présent journellement des « peuples, c'est-à-dire qu'ils détruisent la mort en lavant les « péchés. Car si la faute est remise, la peine l'est aussi. « (*exempto silicet reatu eximitur et pœna*). Ainsi l'homme « est rendu à Dieu d'après sa ressemblance, lui qui était « autrefois d'après son image. L'image se mesure d'après la « forme, la ressemblance d'après l'éternité. Car il recouvre « cet esprit de Dieu qu'il avait précédemment reçu par son « souffle, mais qu'il avait perdu par sa désobéissance (99). » Ainsi, pour Tertullien, le baptême est un *opus operatum* de Dieu, qui n'est pas seulement le symbole des effets de la

---

(98) De Baptism., c. 4. — (99) Ibid., c. 4, 5.

grâce, mais qui donne lui-même cette grâce, en vertu des réglemens divins.

Le baptême chrétien se distingue par là essentiellement du baptême de saint Jean, lequel, bien que divin dans son institution, ne l'était nullement dans ses effets. Son but était de préparer et d'initier à la pénitence, et non de remettre les péchés ou de procurer l'esprit, ce qui était réservé au baptême de Jésus-Christ. C'est pourquoi Tertullien l'appelle *candidatus remissionis*, etc. (100). Plus loin il enseigne que la foi ne suffit pas seule et par elle-même, comme le soutenaient dès lors certains hérétiques, mais que dans le Nouveau Testament, le baptême est commandé comme le vêtement de la foi, *de necessitate medii,* et ne peut jamais être renouvelé, attendu que l'effet qu'il est destiné à produire est parfait par lui-même, et que le lien du baptême est indissoluble (101). Le ministre de ce sacrement est l'évêque, en vertu de ses fonctions, et avec son autorisation, les prêtres, les diacres, et, dans les cas de grande nécessité, même les laïques ; mais ceux-ci ne doivent pas d'eux-mêmes s'immiscer dans les fonctions épiscopales et empiéter sur un ministère

---

(100) De Bapt., c. 10. (Nos quidem æstimamus), divinum quidem baptismum Joannis fuisse, mandato tamen, non et potestate... Nihil enim cœleste præstabat, sed cœlestibus præministrabat, pœnitentiæ scilicet præpositus, quæ est in hominis potestate. Quodsi pœnitentia humanum est, et baptismus ipsius ejusdem conditionis fuerit necesse est; aut daret et Spiritum S. et remissionem delictorum, si cœlestis fuisset. Sed neque peccatum dimittit, neque Spiritum indulget, nisi Deus solus... Agebatur itaque baptismus pœnitentiæ quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturæ.

(101) Ibid., c. 13, 15. Semel ergo lavacrum inimus, semel delicta diluuntur, quia ea iterari non oportet... Felix aqua, quæ semel abluit, quæ ludibrio peccatoribus non est, quæ non assiduitate sordium infecta, rursus, quos diluit, inquinat!

qui ne leur convient pas (102). L'importance du baptême et l'impossibilité de le réitérer engagent Tertullien à recommander une grande prudence à ceux qui l'administrent. Ce n'est que dans des cas fort urgens qu'il faut l'accorder aux enfans, afin que d'une part leurs *parrains* ne soient pas exposés à un danger inutile, et que, de l'autre, les enfans conservent avec d'autant plus de soin une grâce qu'ils ont désirée avec pleine connaissance (103). Il désire aussi qu'on le suspende pour les adultes qui n'ont pas encore échappé à tous les dangers de la jeunesse. Les époques ordinaires pour administrer le baptême sont les fêtes de Pâques et de la Pentecôte, puis, en général, tous les dimanches, et même tout autre jour de l'année, quand il s'agit de la grâce et non pas de la solennité (104). Enfin nous trouvons chez Tertullien une description assez exacte de la cérémonie du baptême catholique. Le baptême était précédé de fréquens exercices de piété, de jeûnes, de veilles, puis d'une confession générale de toute la vie passée, qui ne devait pas être faite publiquement, mais en secret (105). Cette obligation se tire de S. Matthieu, III, 6. Après cela venait la confession de foi, la renonciation solennelle à l'esprit malin, et le vœu, tout cela dans les mains de l'évêque. Les formules étaient les mêmes qu'aujourd'hui. On présentait ensuite au néophyte du lait et du miel, et on lui ouvrait l'entrée dans l'assemblée des fidèles. Il fallait qu'il s'abstînt de se baigner pendant huit jours. Tertullien

---

(102) De Bapt., c. 17. Dandi quidem jus habet summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi autoritate, propter ecclesiæ honorem, quo salvo salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est, etc.

(103) Ibid., c. 18. Quid enim necesse est, sponsores etiam periculo ingeri? Quia et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt, et proventu malæ indolis falli.

(104) Ibid., c. 19. — (105) Ibid., c. 20.

ajoute que toutes ces cérémonies ne sont pas littéralement prescrites par l'Écriture-Sainte, mais elles sont conformes à l'institution apostolique et à la pratique universelle de l'Église (106).

Le baptême était suivi de la Confirmation. Tertullien décrit ce sacrement comme fférent du baptême par le rite, la forme, la manière, ainsi que par les effets ; elle achève ce que le baptême avait commencé. Pour me servir des paroles de l'auteur, elle enlève le péché de l'homme par l'*exemptio reatus culpæ et pœnæ,* le prépare et l'initie à la réception en lui du Saint-Esprit ; ce qui a lieu, d'une manière particulière, après la sanctification préalable du baptême. « Quand nous sortons du bain du baptême, on nous « oint avec l'huile consacrée, conformément à l'ancien « usage, d'après lequel on faisait l'onction sacerdotale avec « de l'huile prise dans une corne. C'est ainsi que Moïse fit « pour Aaron, et le Père pour Jésus-Christ avec le Saint-« Esprit, et c'est pour cette raison qu'il s'appelle le *Christ.* « Nous recevons de même l'onction corporellement, mais « l'effet en est spirituel ; comme il en a été pour l'acte cor-« porel du baptême, où nous avons été plongés dans l'eau, « tandis que l'effet en a été spirituel, puisque nous avons « été délivrés de nos péchés. Puis vient l'imposition des « mains, par laquelle le Saint-Esprit est appelé et invité à « venir.... Alors cet Esprit éminemment saint, descend, de « son plein gré, d'auprès du Père, sur les corps purifiés et « sanctifiés, et il est porté sur les eaux, où il reprend son siége « antique, etc. (107). » Dans ces derniers mots, il fait allu-

(106) De Coron., c. 3. Aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub Antistitis manu contestamur : nos renuntiare diabolo et pompæ et angelis. — Cf. De Spectac., c. 4.

(107) De Baptism., c. 6. Non quod in aquis Spiritum S. consequamur, sed in aqua emundati sub angelo Spiritui S. præparamur.

sion à la colombe de Noé, figure de la descente du Saint-Esprit au baptême de Jésus-Christ, qui revint vers cet homme, sauvé dans le bain du monde, portant l'emblème de la paix ; toutes les nouvelles circonstances lui paraissent figurées dans cet événement. Quiconque ne cherche pas à se tromper lui-même, devra reconnaître deux actes sacramentels, tant extérieurement qu'intérieurement différens. La matière et la forme : *unctio olei* et *manuum impositio cum benedictione* ; l'effet : *communicatio Spiritus Sancti* au baptisé, chez qui cet Esprit demeure, à compter de ce moment, par la vertu de ce sacrement. Mais on reconnaît, par les paroles de Tertullien lui-même, qu'il était bon de les considérer comme un seul acte ; car il fait remarquer que, quoique les actes et les effets soient différens, la *manière* d'agir est la même : « *Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit : quo modo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur.* » Il n'est pas dit pour cela que le Baptême et la Confirmation n'appartiennent pas l'un à l'autre ; l'Église a toujours considéré la Confirmation comme *Consummatio Baptismi*, sans néanmoins les confondre l'un avec l'autre (108).

Sic enim Joannes ante præcursor Domini fuit, præparans vias ejus, ita et angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui S. vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritui S., etc. C. 7. Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione, de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant... Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit : quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur. C. 8. Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum S... Tunc ille sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendit, etc.

(108) Comparez encore Contr. Marcion., I, 14. — De Resurrect.,

La manière conséquente dont Tertullien raisonne, toutes les fois qu'il prend la défense de l'Église contre les hérétiques, nous est un sûr garant que la justesse de ses idées, à l'égard des deux sacremens du baptême et de la confirmation, ne l'aura point abandonné en traitant de l'Eucharistie. Il enseigne que la consommation de la chair et du sang de Jésus-Christ est devenue d'abord corporelle, et que c'est par l'intermédiaire du corps que l'avantage s'en fait sentir à l'âme. « *Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.* » Et la lettre et le sens se réunissent pour exprimer la présence réelle et substantielle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il n'est pas question de pain ni de figure, expressions auxquelles ne pourraient s'appliquer les mots de *vesci* et de *saginari de Deo*. Et pourtant les ennemis de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie prétendent que Tertullien n'a connu et enseigné qu'une présence figurative et symbolique dans ce sacrement. Car, disent-ils, on lit dans Tertullien : « *Christus professus itaque, se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum (indignum enim ut aliquid alienum concupisceret Deus) acceptum panem et distributum discipulis corpus suum fecit,* HOC EST CORPUS MEUM, *dicendo, id est,* FIGURA *corporis mei. C. Marc. IV,* 40. » *Figura,* ajoutent-ils, n'est qu'un signe sans réalité et qui ne renferme pas en lui l'objet qu'il représente. Mais à cela nous remarquerons qu'en écrivant ce passage, Tertul-

c. 8. — De Præscript., c. 49. — Cyprian Epp. LXX, n. 2, — LXXIII, n. 9. — Euseb., h. e., VI, 43. Le pape Corneille fait à Novatien le reproche particulier de n'avoir jamais reçu que le baptême d'ondoiement, étant malade, et non le Saint-Esprit, par l'imposition des mains de l'évêque. D'après cela ce que Néander dit, Antignostique, p. 411, du sacrement catholique de la confirmation qui aurait été ajouté depuis, prouve plutôt le talent d'invention par lequel il s'efforce d'imposer ses opinions que son amour de la vérité.

lien répondait à Marcion, qui soutenait que Jésus-Christ n'avait que l'apparence d'un corps. Mais Tertullien n'avait pas l'esprit assez borné pour conclure immédiatement à la réalité de la chose figurée, par suite d'un symbole adopté par hasard, arbitrairement, et qui n'avait rien de commun avec la chose même; tandis que Marcion n'était pas assez faible pour se contenter d'un argument si peu concluant. L'habit ne fait pas l'homme; l'Eucharistie considérée comme un symbole vain ne prouverait point que Jésus-Christ ait eu un corps véritable. Mais nous n'avons pas besoin d'une semblable conclusion. Tertullien s'explique lui-même. *Figura* chez lui n'est point le synonyme de *signum* ou de *symbolum*; il se sert de ce mot pour désigner la *manière* dont les objets *réels* paraissent à nos regards; la figure est à l'objet ce que l'accident est à la substance, dont il forme une partie inhérente; sans la figure, le corps ne peut être aperçu (109); c'est pourquoi il ajoute sur-le-champ: « *Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Cæterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset.* » Ce n'est, dit Tertullien, qu'en admettant que le corps de Jésus-Christ ait été une substance véritable, compacte, c'est-à-dire l'opposé de *res vacua* et de *phantasma*, qu'il devenait possible de le représenter, sans nuire à la vérité, sous une autre forme, sous celle du pain. Aussi retourne-t-il sur-le-champ l'argument. Mais si Marcion, ajoute-t-il ironiquement, pour affaiblir cette preuve, ne voulait voir aussi dans l'Eucharistie que l'apparence d'un corps, et non point un corps réel et substantiel, un corps que le Seigneur se serait imaginé, faute d'un véritable, et par conséquent seulement du *pain*, auquel une simple fiction n'aurait certainement rien changé, il lui suffirait, pour combler la me-

(109) Marcion prenait au contraire le mot *figura* (Philipp., 2, 7) dans le même sens que beaucoup de protestans.

sure de son procédé d'évaporation, d'aller un peu plus loin et de soutenir que c'est du pain qui a été crucifié pour nous : « *Aut si propterea (Christus), panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate : ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad veritatem Marcionis, ut panis crucifigeretur !* » Ce dernier argument prouve jusqu'à l'évidence qu'il regardait le corps eucharistique sous la forme du pain, comme le même corps qui a été crucifié. La même preuve incontestable, continue-t-il, se déduit de l'institution du calice eucharistique : *Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis. Nam et si qua corporis qualitas non carnea opponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit. Ita consistit probatio corporis de testimonio carnis, probatio carnis de testimonio sanguinis.* Si Tertullien avait regardé, comme Marcion, le contenu du calice eucharistique comme du sang *symbolisé*, son argument serait retombé sur lui-même, car il aurait eu du sang et pas de chair. Car il est impossible de concevoir comment des choses si complètement extérieures, sans aucune liaison véritable et intérieure, comme, dans le système que nous combattons, du pain et du vin le sont à l'égard du corps et du sang de Jésus-Christ, puissent offrir une garantie réelle du plus réel de tous les faits. Mais il faut que nous examinions de plus près encore la manière dont Tertullien se sert de mots de la langue. Dans un autre endroit semblable, il s'exprime d'une façon plus précise encore, en citant les paroles de Jérémie, II, 9 : *Venite, mittamus lignum in panem ejus,* il dit : *Sic (enim) Deus in Evangelio quoque vestro (Marcionitarum) revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hac si-*

cramentum postea interpretaturo. C. Marc, III, 19. » Le Seigneur a accompli et expliqué ces paroles mystérieuses et prophétiques qui désignaient figurément le corps de Jésus-Christ par du *pain*, en rattachant à la figure du pain la présence et la représentation réelles de son corps, attaché par les Juifs au *bois de la croix*. Le prophète, dit-il, désignait le corps de Jésus-Christ sous la figure du pain ; et l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ sous la figure du pain : c'est ainsi que la prophétie se trouve accomplie et expliquée. Il donne donc le même sens aux mots de *figura* et de *repræsentatio*. *Contr. Marcion. I, 14. Sed ille (Christus Marcionis) usque nunc nec aquam reprobat creatoris, qua suos abluit... nec panem, quo ipsum corpus suum repræsentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris* (110).) Nous trouvons en un autre endroit la preuve qu'il entendait parler d'une représentation véritable ; car il déclare positivement que le corps eucharistique, sous la forme du pain, est le même corps qui est né de la Vierge, en opposition au docétisme : *Sed etiam quamque substantiam (animam et carnem), divisas pronuntiatas ab ipso, utique pro duarum qualitatum distinctione, seorsum animam, seorsum carnem : Quid anxia est anima mea, inquit, usque ad mortem, — et : panis, quem ego dedero pro salute mundi, caro mea est. (Jo. VI, 52.)* » Ce passage diffère à la vérité du texte primitif ; mais il suffit pour prouver que Tertullien regardait la chair eucharistique et celle qui a été offerte sur la croix comme la même, et que c'est sur ce fondement qu'il combat son adversaire. C'est ainsi que *contr. Marcion. V*, 8, il dit, en se rapportant formellement aux passages ci-dessus : « *Proinde panis et calicis sacramento jam in Evange-*

---

(110) Voy, au sujet de cet emploi du mot *repræsentare* : Contr. Marc. IV, 22. — De Resurrect., c. 14. — De Orat., c. 6.

lio probavimus corporis et sanguinis Dominici veritatem adversus phantasma Marcionis. Or il n'aurait rien prouvé contre Marcion, mais tout contre lui-même, si le Christ eucharistique n'avait pas été aussi réel pour lui que celui dont il voulait prouver la véritable humanité (111).

L'idée de sacrifice sous laquelle Tertullien, dans le sens de l'Église catholique, considère l'Eucharistie, nous conduit au même résultat et confirme l'exactitude de l'interprétation précédente (112). Il cite çà et là différentes parties de la liturgie, en observant que ce sacrifice s'offre le jour anniversaire des saints martyrs, et que les fidèles l'offrent pour leurs parens décédés. Le peuple recevait alors, à la distribution, le sacrement de la main du prêtre et le consommait à jeun, ou bien l'emportait chez lui, avec de grandes précautions, et le consommait le matin (113).

---

(111) Du Perron a voulu expliquer le passage c. Marc. IV, 40, par un hypostate, en le comprenant ainsi : Hoc i. e. figura corporis mei, est corpus meum. Mais cette construction m'a paru forcée et sans liaison avec le reste, ainsi que quelques autres que l'on trouve chez Lumper, hist. IV, p. 410.

(112) De Orat., c. 14. En parlant de ceux qui les jours de jeûnes ne veulent pas donner le baiser de paix au saint sacrifice, il dit : Quando autem magis conferenda cum fratribus pax est, nisi cum oratione commendabilior ascendit...? Quale sacrificium est, a quo sine pace receditur?... Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore Domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit, an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. — Ad Uxor., II, 6. — De Idololatr., c. 7. —De Coron., c. 3.

(113) De Coron., c. 3. Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. — De Exhort. castitat., c. 11. Au sujet de l'inconvenance des secondes noces on trouve : Neque enim pristinam (uxorem) poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut

Nous nous étendrons moins sur ce qui regarde le sacrement de la Pénitence. Tertullien distingue une double pénitence : l'une qui précède le Baptême et qui y dispose, l'autre qui répare la perte de la grâce du Baptême. Comme conception, la première est à ses yeux subjectivement le plus grand et le plus intense effort de l'esprit, en foi et en crainte, pour sortir d'une disposition, d'une direction de la volonté, éloignée de Dieu, afin d'entrer dans la loi de Dieu ; et la dernière, au contraire, est l'effort par lequel on cherche à regagner le bien que l'on a perdu par une coupable légèreté. En ce sens, elle est également nécessaire au catéchumène et au pécheur baptisé et relaps ; mais elle parvient à son but, la première fois par le baptême ; la seconde, par le sacrement de l'*exomologèse* ou confession : c'est là le second et dernier remède de ceux qui ont perdu la grâce du Baptême. « Il est douloureux, dit-il, de parler de cette seconde « et dernière expérience ; car nous ne voudrions pas avoir « l'air, en nous occupant de ce remède unique, de laisser « la liberté de continuer à pécher. Nul ne doit, à cause de « cette facilité, se laisser aller au mal. Nul ne doit être d'autant plus pervers que Dieu est meilleur, et pécher aussi souvent qu'il peut obtenir son pardon. D'ailleurs, il y aura un « terme au pardon, s'il n'y en a point aux offenses. » Toutefois, comme les attaques que Satan livre aux baptisés ne cessent pas, qu'elles redoublent au contraire, « Dieu qui « prévoyait cela, quoiqu'il ait fermé la porte de l'indul- « gence et qu'il en ait tiré le verrou, laisse encore une voie « ouverte. Il a placé à l'entrée la seconde pénitence, pour

---

jam receptæ apud Deum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Deum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas, per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sancitum... et ascendet sacrificium tuum libera fronte, etc.

« ouvrir à ceux qui frappent ; mais pour une seule fois en-
« core, parce que c'est la seconde et pas davantage ; il serait
« inutile de frapper après cela ; si la première fois ne te
« suffit pas, tu obtiens ce que tu ne méritais pas, puisque tu
« as perdu ce que tu avais reçu... Il ne faut pourtant pas se
« décourager sur-le-champ : on peut avoir besoin d'une se-
« conde pénitence. Qu'il soit pénible de pécher, mais non
« pas de se repentir ; qu'il soit pénible de se remettre dans
« le danger, mais non pas de s'en délivrer. Personne ne doit
« en rougir ; la rechute de la maladie exige de nouveaux re-
« mèdes... Tu as offensé, tu peux encore te réconcilier. Tu as
« offensé celui que tu peux satisfaire, et qui fait volontiers la
« moitié du chemin (114). » Mais, ajoute Tertullien, cette pénitence ne consiste pas seulement dans un acte extérieur ou dans une rétractation renouvelée et secrète de la volonté devenue pécheresse ; elle se perfectionne, pour parvenir à son but, dans un acte extérieur, dans l'exomologèse, laquelle comprend en elle diverses parties (115). La première de ces parties est la confession des péchés, c'est-à-dire une confession extérieure faite en face de l'Église, et différente du simple aveu de sa faute en présence de Dieu (116). La seconde renferme une suite d'actes de pénitence par lesquels le sentiment intérieur se manifeste en dehors ; tels sont : des prières plus ferventes ; des jeûnes plus austères ;

(114) De Pœnit., c. 6, 7.

(115) Ibid., c. 9. Hujus igitur pœnitentiæ secundæ et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio est, ut non sola conscientia præferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus — exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione pœnitentia nascitur, pœnitentia Deus mitigatur.

(116) Ibid., c. 10. Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre, præsumo ; pudoris magis memores quam salutis.

la mortification même dans les plaisirs permis, dans la joie, les alimens, les habits; des génuflexions devant des prêtres ou autres personnes pieuses de qui l'on implore l'intercession (117). Les deux parties sont également nécessaires, et Tertullien engage à repousser toute fausse honte qui empêcherait de faire l'aveu de ses fautes ou qui se perdrait en les cachant, puisque l'absolution intérieure devant Dieu est nécessairement et inévitablement attachée à la confession en face de l'Église. De même que le Baptême, c'est encore, cette fois, par l'intercession de l'Église et par elle seule que l'homme revient au salut. « Quand tu te jettes aux pieds de « tes frères, tu embrasses Jésus-Christ, tu implores Jésus-« Christ. De même aussi quand les frères pleurent sur « toi, Jésus-Christ souffre, Jésus implore le Père pour toi. « Il est toujours facile d'obtenir ce que le Fils demande...... « D'un autre côté, si nous dérobons quelque chose à la con-« naissance des hommes, le cacherons-nous aussi à Dieu? « Le jugement des hommes et la connaissance de Dieu sont-« ils donc la même chose? Ou bien vaut-il mieux être ré-« prouvé sans qu'on le sache que d'être publiquement « absous? etc. » Il ne faut pas craindre le fer rouge du médecin, quelque douloureux qu'en soit l'emploi : la pensée de la guérison doit surmonter toute hésitation (118). La dernière partie de la Pénitence est l'absolution. Tertullien, dans son écrit *de Pœnitentia*, ne dit pas précisément quel est celui qui doit la prononcer, parce qu'il s'est principale-

(117) De Pœnitent., c. 9. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiæ illicem. De ipso quoque habitu atque victu mandat, etc....... Hæc omnia exomologesis, ut pœnitentiam commendet... ut in peccatorem ipsa pronuntians pro Dei indignatione fungatur, et temporali afflictione æterna supplicia, non dicam frustretur, sed expungat... In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi Deus, crede, parcet.

(118) Ibid., c. 10.

ment occupé de la pénitence publique, et que sa dissertation est plutôt parénétique que dogmatique; mais on le voit dans son ouvrage *de Pudicitia,* où, dans l'intérêt de son montanisme, il attaque le pouvoir des clefs que réclamaient les évêques (119). D'ailleurs l'effet en est le même que celui du Baptême, c'est-à-dire la rémission de la coulpe et de la peine (120). Voilà donc encore l'idée fondamentale du sacrement telle que l'Église catholique l'expose et la maintient.

Enfin, nous trouvons encore la même manière de voir dans ce qu'il dit du mariage chrétien. Il s'étend d'autant plus sur ce sujet, que le dogme et la discipline y sont également intéressés. Voici sa définition du mariage chrétien : « *Matrimonium est, cum Deus jungit duos in unam « carnem, aut junctos deprehendens in eadem carne « conjunctionem signavit. De Monogam., c.* 9. » Il explique ensuite lui-même le sens de cette définition. Selon lui, par Jésus-Christ, second et nouvel Adam, toutes choses, et le mariage dans le nombre, furent ramenées à l'idée primitive de Dieu (121). En conséquence, tout ce que le mariage d'Adam avait de particulier dans le paradis se retrouve dans le mariage chrétien; la loi fondamentale de l'un est l'économie de l'autre (122). Mais ce n'est pas tout. Le premier mariage d'Adam était un type, d'après Ephes. v, 31, 32; il a reçu son accomplissement idéal et spirituel dans le mariage

---

(119) De Pœnit., c. 6. — De Pudicit., c. 1. — Scorp., c. 10.

(120) Ibid., c. 12. Si de exomologesi retractas, gehennam in corde considera, quam tibi exomologesis exstinguit... Quid ergo ultra de istis duabus humanæ salutis quasi pharis (pœnitentia et ministerio ejus exomologesi) stili potius negotium quam officium conscientiæ meæ curem? etc.

(121) De Monogam., c. 5. Adeo in Christo omnia revocantur ad initium... matrimonii individuitas, sicut ab initio fuit, et repudii cohibitio, quæ ab initio non fuit, etc.

(122) De Exhort. castit., c. 5.

de Jésus-Christ avec l'Eglise, par lequel nous sommes tous spirituellement régénérés. C'est pourquoi le mariage chrétien offre nécessairement à la fois le caractère des deux Adam, et le signe du mariage de chacun d'eux, du charnel et du spirituel, et il est véritablement sacramentel, puisque le mariage de Jésus-Christ avec l'Église a été appelé par l'Apôtre et est réellement le *grand sacrement* par excellence.(123). Tertullien en était bien convaincu; aussi ne manque-t-il pas de compter le mariage parmi les sacremens de l'Église (124). Il tire de là diverses conclusions : 1° Que par cette raison le mariage chrétien étant la réalisation du mariage primitif, exige, comme celui qui a été contracté dans le paradis, la confirmation de Dieu, et que, vu son rapport avec le mariage de Jésus-Christ et de l'Église, il est soumis, non seulement à ce que l'Eglise en prenne connaissance, mais encore à ce qu'elle l'approuve, comme tenant la place de Dieu, et qu'il devient par là *matrimonium ratum*. Il compare cette relation à celle qu'établit le droit romain, d'après lequel les enfans ne peuvent contracter de mariage sans le consentement de leurs parens. C'est pour cette raison que les mariages devaient être publiés en règle dans l'Église et bénis par l'évêque ou le prêtre (125). 2° De

---

(123) De Exhort., l. c. At cum apostolus in Ecclesiam et Christum interpretatur : Erunt duo in una carne, secundum spiritales nuptias Ecclesiæ et Christi (unus enim Christus et una ejus Ecclesia), agnoscere debemus duplicatam et exaggeratam esse nobis unius matrimonii legem tam secundum generis fundamentum, quam secundum Christi firmamentum. De uno matrimonio censemur utrobique, et carnaliter in Adam et spiritaliter in Christo; duarum nativitatum unum est monogamiæ præscriptum. — De Monogam., c. 11.

(124) De Præscript., c. 40. — C. Marcion, V, 18. — De Monogam., c. 11.

(125) Ad Uxor., II, 9. Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et ob-

là suit naturellement que ces *matrimonia rata* étant la réalisation de l'idée primitive de Dieu, doivent, à cause de leur confirmation divine (*Ratihabitio*) et de leur caractère sacramentel, être indissolubles et que la séparation du lien ne doit jamais avoir lieu (126). 3° Tertullien conclut encore de là que les mariages mixtes, c'est-à-dire où l'un des conjoints est infidèle, ne peuvent être valables, attendu que la confirmation de Dieu et de l'Église y manque, et que ceux qui les contractent s'exposent aux peines de l'Église; sans compter que ces mariages entraînent nécessairement après eux de fausses positions de toute espèce pour l'époux chrétien (127). 4° Enfin, notre auteur trouve dans toutes ces considérations les motifs les plus graves, d'abord pour déconseiller, puis, quand le paraclet montaniste se fut emparé de lui, pour rejeter comme criminelles les secondes noces, que du reste l'Église n'avait jamais vues avec une grande satisfaction (129).

Ce qu'il a écrit sur l'état de virginité et de célibat se rattache de près à ses sentimens sur ce qui précède. D'accord

---

signat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet. Nam nec in terris filii sine consensu patrum recte et jure nubunt. — De Monogam., c. 11. Ut igitur in Deo nubas secundum legem et Apostolum, qualis es, id matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti...?..... Et conjungent vos in Ecclesia virgine, unius Christi unica sponsa. — De Pudicit., c. 4.

(126) Ad Uxor., I, 3. Viderint, qui inter cætera perversitatum suarum disjungere docent carnem de duobus unam, negantes eum, qui feminam de masculo mutuatus, duo corpora ex ejusdem materiæ consortio sumpta, rursus in se matrimonii compactione compegit. — De Monogam., c. 9. Nobis etsi repudiemus, ne nubere quidem licebit. Ibid., c. 11. — C. Marc., IV, 34.

(127) Ad Uxor., II, 3-7. — (128) Ibid., I, 3 sqq.

(129) De Monogam., c. 3. — De Exhort. cast., c. 9, 13.

avec l'Église, il regarde cet état comme plus parfait que le mariage (130). La doctrine de Jésus-Christ, celle des apôtres, l'exemple des saints, l'idée de l'Église, les intérêts du christianisme, le sacerdoce universel des chrétiens, et même quelques exemples du même genre chez les païens, doivent engager les vierges et les veuves à garder le célibat (131). Il paraît que dès lors on considérait le vœu de virginité comme un mariage spirituel avec Jésus-Christ, et que la violation de ce vœu était traitée comme celle du lien de l'hymenée (132).

Nous venons de voir sous quel point de vue Tertullien considérait les sacremens ; il regardait l'Église sous un aspect tout-à-fait analogue. Elle est à ses yeux l'épouse de Jésus-Christ, tirée du flanc entr'ouvert du Sauveur endormi sur la croix (133). C'est elle qui nous régénère spirituellement ; son baptême seul nous donne la vie ; elle est notre seule arche de salut (134). C'est à elle qu'ont été remises les clefs qui ouvrent l'entrée du ciel (135) ; c'est elle qui, dans les temps de persécution, éclaire, semblable au buisson ardent, ceux que les orages poussent çà et là comme la barque de Pierre (136); elle, l'Église visible, est la mère virginale, la médiatrice du salut et la seule, car hors d'elle il n'y en a point. Son unité

---

(130) Ad Uxor., I, 3, 4, 7. Nobis continentia ad instrumentum æternitatis demonstrata est a Domino salutis, ad testimonium fidei, ad commendationem carnis istius exhibendæ superventuro indumento incorruptibilitatis, etc.

(131) Ibid., I, 6.—De Exhort. castitat., c. 4 sqq. — De Monogam., c. 4 sqq.

(132) De Virgin. veland., c. 16. Nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem.

(133) De Anim., c. 43.— (134) De Baptism., c. 15, 18.—(135) Scorpiace, c. 10. — (136) De Bapt., c. 12. — De Orat., c. 2. — Ad Martyr., c. 1.

et son apostolicité, comme véritable église de Jésus-Christ, se fondent, tant au dedans qu'au dehors, sur la succession apostolique des évêques auxquels le ministère de Jésus-Christ est confié. Il sépare du peuple l'ordre du clergé, et lui donne, en vertu de l'ordination, des priviléges dont le laïque ne jouit pas, bien que celui-ci aussi, par suite du caractère de Jésus-Christ dont il porte l'empreinte, participe jusqu'à un certain point à la dignité sacerdotale; et c'est pour cette raison que le sacerdoce du Nouveau Testament, par opposition à celui de l'Ancien, se recrute parmi les laïques, moyennant l'ordination spirituelle (137). Dans le clergé même, il distingue trois classes, savoir : le grand-prêtre ou évêque, les prêtres et les diacres; dans un autre endroit, il nomme aussi le lecteur (138). Ils sont pris parmi les hommes qui ont gardé le célibat ou qui n'ont été mariés qu'une fois, parce que l'ordre qu'ils reçoivent représente d'une manière toute particulière le mariage spirituel de Jésus-Christ, mariage unique, virginal, éternel et indivisible. Tant que Tertullien est resté catholique, il ne connaît l'Église sous aucun autre point de vue; devenu montaniste, il change de système, et cela suffit pour montrer comment le montanisme, si innocent en apparence, devient grave dès qu'il s'agit d'apprécier d'après lui l'Église, la hiérarchie, et même les sacremens. Les dogmes les plus fermes s'évaporent par sa force dissolvante. Dès que l'on reconnaissait le principe d'une nouvelle inspiration immédiate du Paraclet, il devenait nécessaire de rouvrir le cercle

(137) De Exhort. cast., c. 7. — De Monogam., c. 7, 12. — De Præscript., c. 42.

(138) De Bapt., c. 17. Dandi quidem baptismi habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate propter ecclesiæ honorem, quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est... Sed quanto magis laicis disciplina verecundiæ et modestiæ incumbit, ne sibi adsumant dicatum episcopis officium episcopatus, etc.

des révélations divines, clos par les apôtres, afin d'y en admettre d'autres. On protestait à la vérité contre toute altération de la foi; on prétendait ne faire de changemens qu'à la discipline; mais en vain; de la discipline on passe rapidement au dogme, car ce principe est lui-même un dogme nouveau (139). Ces hommes, qui se prétendaient inspirés, se plaçaient d'ailleurs dans une position toute particulière à l'égard de l'Église, qui, par leur intervention, devait être élevée à la plus haute perfection spirituelle. Ils ne recevaient leur autorité ni des apôtres qu'ils complétaient, ou pour mieux dire qu'ils amélioraient, ni de l'Église qu'ils dominaient et bâillonnaient; cette autorité était une lumière divine et immédiate qui les entourait et qui dissipait entièrement l'obscurité qui pouvait rester encore dans la foi et dans la vie spirituelle. Les évêques qui, d'après cela, n'avaient plus qu'à transmettre, mais non à corriger ou à ajouter, se tenaient placés à l'ombre (140). L'Église cessait d'être ce qu'elle avait été jusqu'alors, c'est-à-dire la source de la vérité, de la connaissance et de la grâce, dans laquelle tous devaient puiser; devenue plus pauvre qu'un petit nombre de ses propres enfans, elle devait s'instruire, recevoir d'eux la perfection et leur remettre même les clefs du ciel. Les montanistes se regardaient comme une société d'hommes parfaits (*Spiritales*) (141), parmi lesquels aucun individu ne pouvait rester dès qu'il tombait dans un péché mortel; aucune espérance de réconciliation ne lui était laissée. Une église de cette espèce ne peut s'occuper d'aucun pécheur, puisqu'aucun lien ne la rattache plus à lui; elle n'a que faire des clefs, qui ne lui serviraient tout au plus qu'à ouvrir la porte aux gentils (142). Tout esprit de communion

---

(139) De Virg. veland., c. 1. —De Monogam., c. 1-3, 14.—(140) De Pudicit., c. 1, 3, 21.—(141) De Monogam., c. 1. Cf. De Pudicit., c. 21.

(142) De Pudicit., c. 3, 6, 12 sqq. Ils n'accordent aux évêques que

cesse, l'intercession même des martyrs est sans force ; le plus grand acte de pénitence devient ridicule. Le pouvoir de remettre les péchés est, selon Tertullien, un pouvoir divin, et ne saurait, par conséquent, appartenir qu'à l'esprit de Dieu, lequel ne se trouve que dans *son* église, c'est-à-dire dans l'Église spirituelle ou montaniste. Par la même raison, il ne peut être appliqué que par elle et par ses organes remplis de l'Esprit, mais en aucun cas, par l'église des psychistes et ses évêques (143). A ce système se rattache naturellement celui du sacerdoce universel de tous les chrétiens, même laïques; et quoique Tertullien ne détruise pas complètement la différence entre le laïque et le prêtre, néanmoins, en leur imposant des devoirs égaux, il fait entrer en quelque sorte les premiers dans le partage des priviléges d'état et de fonction (144). Enfin, la nouvelle doctrine était surtout destructive en ce que plusieurs conseils que Jésus-Christ et les apôtres avaient laissés au libre arbitre furent élevés au rang de lois expresses, ce qui en détruisait tout le mérite (145). Il ne s'apercevait pas qu'en changeant en obligations positives ces libres développemens de l'esprit chrétien, il renversait de ses propres mains son idéal de perfection chrétienne. Dans son vertige, il ne songeait pas que ses tendances ascétiques, malgré tout le prix qu'il y attachait, lui avaient déjà fait dépasser les limites de l'Église existante pour le pousser au

---

le droit de remettre les péchés véniels... salva illa pœnitentiæ specie post fidem, quæ aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut majoribus et irremissibilibus a Deo solo. C. 18.

(143) De Pudicit., c. 13, 22, 21. Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata... Ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, et non famuli, est jus et arbitrium, Dei ipsius, et non sacerdotis.

(144) De Exhort. cast., c. 7. — De Monogam., 12.

(145) De Monogam, c. 2. — De Exhort. cast., c. 3.

séparatisme. Cependant, cela même aurait dû le faire réfléchir, puisque le vrai Paraclet unit et ne divise pas, et qu'aucun développement de perfectionnement chrétien, quelque spécieux qu'en puisse paraître le but, ne saurait remplacer la perte de la charité.

En attendant, ce ne sont pas là les seules occasions dans lesquelles Tertullien n'a vu les choses que d'un seul côté ; il lui échappe bien d'autres imperfections encore dans sa polémique ; toutefois il y a aussi des points qu'on lui a injustement reprochés. Il n'entre pas dans notre plan de les développer ici, et nous nous bornerons à remarquer que toutes ces erreurs, quelque importans que dussent en être leurs résultats, peuvent diminuer sa gloire, sans affaiblir la reconnaissance qui lui est due pour ses éminens services.

Editions. L'obscurité du style de Tertullien et la nature particulière de sa latinité ont beaucoup embarrassé ses copistes et par suite les critiques. Il n'y a point d'écrivain qui ait fourni des variantes aussi nombreuses et aussi importantes que Tertullien ; mais, en revanche, il n'y en a point qui ait trouvé tant de commentateurs et d'aussi zélés, ce qui n'empêche pas que ses ouvrages ne laissent encore beaucoup à désirer. La première édition de ses œuvres fut publiée par Beatus Rhenanus, à Bâle en 1515, d'après deux manuscrits. Ce texte fut réimprimé plusieurs fois, notamment en 1550 et 1566. René de la Barre (Paris 1580), et avant lui Jacques Pamélius, s'efforcèrent d'en donner une édition complète et satisfaisante, ce dernier en 1579 à Anvers. Ce travail se répandit dans un grand nombre d'éditions différentes, quoique le commentaire qui s'y trouve joint, dépasse toute mesure par son étendue. Tertullien trouva un nouveau commentateur et éditeur dans le jésuite Louis de la Cerda, Paris 1624, 1630, 1641, en 2 vol. Ce travail surchargé d'interprétations, est demeuré incomplet. Nicolas Rigault commença par publier quelques écrits sépa-

rés de Tertullien, Paris 1628, et donna son édition complète en 1634, et une seconde en 1635. Le texte en est corrigé d'après de nouveaux manuscrits et éclairci par des remarques critiques, tant de Rigault lui-même que d'autres philologues, et parmi ces remarques, il y en a qui portent aussi sur le contenu même de l'ouvrage. En 1635 et 1641, il y ajouta un volume de supplément, contenant les commentaires qui avaient paru jusqu'alors. Philippe Priorius donna une nouvelle édition de Tertullien en 1664. Elle est moins complète que celle de Rigault et n'a que peu de valeur. Le capucin George d'Ambois publia à Paris, 1646-1650, un commentaire de Tertullien en trois volumes et sous le titre singulier de *Tertullianus redivivus*. Ce travail offre un grand étalage de science, mais il est d'une prolixité excessive et dépourvu de critique. Cette édition fut suivie de celles de Moreau, augustin, Paris 1658, en trois volumes, intitulée : *Tertulliani Omniloquium alphabeticum rationale tripartitum*. Le premier volume contient les divers ouvrages de l'auteur, avec des dissertations sur ses erreurs véritables et supposées ; dans les deux autres volumes, on trouve des lieux communs tirés de ses ouvrages et rangés par ordre alphabétique. Les éditions de Venise, 1701 et 1708, avec des notes choisies, ainsi que celle de Cologne, 1716, n'offrent rien de particulier. Celle de Giraldi, Venise, 1744, est meilleure ; on y a joint plusieurs dissertations qui avaient paru dans l'intervalle, telles que celle de Havercamp sur l'Apologétique. Les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur se sont à la vérité occupés aussi de cet utile travail; mais le désir de voir paraître une édition de Tertullien publiée par eux, n'a jamais été rempli. Semler a donné à Halle, 1769-1773, une belle édition en 5 vol. in-8°, d'après celle de Bâle 1521, avec de bonnes notes critiques ; cette édition fut complétée en 1776, par Schutz, qui dans un sixième volume donna une table des matières et un vocabu-

laire. C'est d'après cette édition que s'est réglé Oberthur; dans celle qu'il a donnée des Pères latins, t. I et II, mais en n'admettant qu'un petit nombre des notes les plus importantes. Les éditions de Cailleau, Milan 1821, et de Gersdorf 1839, sont à peu près égales en mérite, si ce n'est que cette dernière se distingue comme plus complète et offre une plus saine critique.

Indépendamment des éditions que nous venons de citer, plusieurs ouvrages de Tertullien ont aussi été publiés séparément; tels que l'*Apologeticus*, qui l'a été avec une grande supériorité par Havercamp, Leide 1718. *De Oratione*, par Pancirolli et Muratori, dans le t. III des *Anecdot. lat.*, Pavie 1713; *de Præscriptionibus*, par Ch. Lupi, Bruxelles 1675; *de Pallio*, par Richer, Paris 1600; par Théod. Marsilius, 1614, par Saumaise, Leide 1622; *ad Nationes*, par Jac. Gottfried, Genève 1625, etc.

MINUCIUS FÉLIX.

Marcus Minucius Félix était jurisconsulte et avocat à Rome. Nous ne déciderons pas s'il était Romain de naissance, ou bien Africain, comme certaines personnes ont cru pouvoir conclure, d'après ses relations sociales et le style de ses écrits; nous ignorons également s'il était ou non de l'illustre famille des Minucii. La dureté de son style n'est pas assez grande, et ses rapports avec Tertullien et d'autres amis dont nous parlerons plus bas ne furent pas de nature à rendre son origine africaine incontestable. Il peut avoir

fait la connaissance du premier à Rome, et quant aux autres, il est fort douteux qu'ils fussent Africains eux-mêmes (1). D'un autre côté, les grandes familles de Rome ayant toutes de nombreux cliens, qui, en s'attachant à elles, prenaient aussi leur nom, il est impossible de décider si Félix appartenait réellement à celle des Minucii. Ce qui est certain, c'est que Minucius Félix, d'abord païen (2), conserva long-temps encore sa religion primitive, après qu'il fut entré à Rome dans la vie publique, et qu'il continua à exercer la profession d'avocat, après avoir embrassé le christianisme, ainsi que le témoignent Lactance et saint Jérôme (3). La conjecture d'Hermann, qui en citant les paroles de Lactance : *Minucius Felix, non ignobilis inter Causidicos loci*, prétend qu'il n'a pas voulu parler d'un *Causidicus forensis*, mais *Religionis christianæ*, et qui voulait changer le mot de *loci* en celui d'*ecclesiæ*, se réfute par les paroles mêmes de notre auteur (4). Quant au temps où il a paru, nous l'apprenons de saint Jérôme, qui le place immédiatement avant le prêtre romain Caïus, par conséquent à peu près sous le pontificat de Zéphyrin et le gouvernement de Septime-Sévère ou de Caracalla (5). Il est impossible de ne

(1) Ceillier, Histoire, Tom. II, p. 222. Ce qu'il dit en parlant de Fronto de Cirta, précepteur de Marc-Aurèle (Octav., c. 9, 31), n'est point décisif, puisque l'expression de Cirtensis noster dans la bouche de Cæcilius peut s'entendre des rapports de religion, et il paraît en effet que cela est ainsi par l'expression de Fronto tuus, c. 31.— Cf. Tillemont, Mémoir. T. III, p. 71.

(2) Octav., c. 1, 5.

(3) Octav., c. 2, 28. Lactant. Instit. V, c. 1.—Hieron. cat., c. 58. Epist 83, ad Magnum.

(4) Heumann. Pareng. Goetting. X, p. 208 sq. Minucius Félix dit lui-même, c. 2 : Cum ad vindemiam feriæ judiciariam curam relaxaverant. Cf. c. 28.

(5) Ceillier, Histoire, l. c. Comme aussi Baronius ad ann. 211.—

pas reconnaître dans les pensées, le style et l'expression, une ressemblance extraordinaire entre Tertullien et Minucius Félix, ressemblance qui indique des rapports intimes entre eux, et il n'y a pas à balancer non plus pour décider lequel des deux a imité l'autre. Tertullien est essentiellement original pour le génie et le langage. Tout son être se serait opposé à ce qu'il copiât des formes étrangères. Mais de même que Minucius Félix l'avait pris pour modèle et avait inséré dans son ouvrage des passages entiers de l'Apologétique, sans en indiquer la source, il serait également facile de prouver qu'il cherchait à imiter aussi saint Cyprien.

I. *Écrits.*

1° Nous possédons de Minucius Félix une fort belle apologie du christianisme, intitulée *Octavius*. Elle est en forme de dialogue (6), et fut composée à l'occasion suivante. L'auteur avait deux amis. L'un, Cæcilius Natalis, que l'on suppose, mais sans motif suffisant, avoir été Africain, habitait à Rome dans la même maison que lui; mais quoique intimement lié avec Minucius Félix, il demeurait attaché de tout son cœur au paganisme. Il méprisait profondément le christianisme et ses partisans, ce qui ne l'empêchait pas d'être naturellement sensible et accessible à la vérité. L'autre, Januarius Octavius, avocat comme Minucius Félix et son plus cher ami, avait embrassé le christianisme à Rome en même temps que lui; plus tard, il s'était fixé dans une autre ville, mais il avait profité des vacances automnales, à l'époque des vendanges, pour venir à Rome jouir de la société de son ami (7). Un matin, ils se rendirent tous trois à Ostie, pour se baigner dans la mer. Sur la route, ils passè-

---

Fabricius, sur Hieron. cat., c. 58, le place avant Tertullien et avant la fin du deuxième siècle.

(6) Hieron. cat. l. c. — Lactant. Instit. l. c. — (7) Octav., c. 1-2.

rent devant une colonne représentant le dieu Sérapis. Cæcilius, pour marquer son respect pour l'idole, envoya un baiser à l'image. Octavius se fâcha de cette démonstration, et dit à Minucius que c'était pour lui une fort mauvaise recommandation que de s'entourer d'amis assez aveugles pour se heurter en plein jour contre des pierres. Cette épigramme blessa vivement Cæcilius; il devint sombre et ne prit plus part à la conversation. Quand on lui en demanda la raison, il se plaignit de l'esprit mordant d'Octavius, et avec d'autant plus de raison, dit-il, qu'il lui serait plus facile de défendre sa religion, qu'eux la leur. Ce défi fut accepté sur-le-champ par Octavius, et Minucius fut choisi par tous deux pour arbitre dans leur discussion. Minucius Félix mit le sujet de cet entretien par écrit. Quelque temps après, probablement vers l'an 217, et à l'imitation de quelques ouvrages du même genre de Cicéron, il l'intitula du nom de son ami Octavius, et nous y laissa un monument précieux des opinions et de l'instruction des chrétiens primitifs.

Cæcilius commence son apologie du paganisme en soutenant que nous ne pouvons avoir aucune notion certaine de ce qui se passe dans le ciel, et qu'il y a une audace insupportable dans des gens grossiers et ignorans comme les chrétiens, de prétendre savoir ce que les hommes les plus sages de l'antiquité n'avaient pu découvrir. Il doit suffire à l'homme de se connaître un peu mieux lui-même; quant à ce qui regarde l'origine et le gouvernement du monde, il faut laisser cela dans le vague. Il est donc plus sage de rester fidèles aux divinités connues, qu'ont sanctifiées les anciens, qui ont fait la grandeur des Romains, leurs constans adorateurs, et qui se sont révélées de plusieurs manières. Quelle que soit la foi que l'on peut accorder à leur histoire, les efforts d'un athée comme Protagoras, sont jugés par le simple bon sens. Il est bien plus révoltant encore de voir ces divinités si anciennes et si respectables, méprisées et calomniées par une popu-

lace, qui n'ose se montrer au grand jour, et qui n'a ni éducation, ni lois, ni honneur. Il trace ensuite le tableau des mœurs des chrétiens, et rappelle contre eux les anciennes accusations. Ils se reconnaissent, dit-il, à des signes secrets; ils adorent une tête d'âne et les parties honteuses d'un prêtre; ils adressent des prières à un homme crucifié et à la croix, égorgent dans leurs mystères un enfant et le mangent, se rendent coupables d'une débauche effrénée, dans leurs agapes, etc. Ils n'ont, continue-t-il, point de Dieu qu'ils puissent montrer, point de temples, point d'images; mais ils adorent le fantôme effrayant d'un Dieu qui sait tout et qui est présent partout; ils croient à la destruction du monde, à la résurrection des morts et au jugement universel. Par ces inconcevables erreurs, ils se rendent malheureux sur la terre et se privent des plaisirs de la vie, dans l'espoir imaginaire d'une plus grande félicité; et tandis qu'ils souffrent ici-bas de leur ridicule abnégation, ils devraient comprendre que leur espérance future est bien mal fondée, puisque leur dieu imaginaire ne peut pas les tirer de la situation misérable où ils se trouvent. Une obscurité impénétrable couvre l'avenir; Socrate n'en a rien su; comment les chrétiens en sauraient-ils quelque chose?

Après quelques observations de l'arbitre, Octavius répond aux objections de son adversaire. Raisonner sur les choses divines, dit-il, ne saurait être le monopole d'une certaine classe privilégiée de personnes; c'est un besoin inné de notre esprit; un bien dont la libre jouissance a été accordée à l'intelligence de tous les hommes et auquel les chrétiens ont autant de droit que les autres. Il est vrai que l'homme doit chercher à se connaître et à savoir d'où il vient et où il va, mais il ne saurait y parvenir qu'en cherchant d'abord d'où vient et où va ce qui est hors de lui, et dans quelle relation il se trouve à l'égard de l'univers. Or, en y regardant avec attention, quiconque a des yeux reconnaît un créateur, un sage

régulateur de l'ensemble comme de toutes ses parties ; il reconnaît aussi que ce créateur doit être unique, car tout annonce l'unité. Le sentiment inné de l'homme qui lui parle de Dieu, s'exprime de même dans la bouche des païens, ainsi que dans les écrits des philosophes et des poètes. L'histoire de l'origine des dieux du paganisme confirme à sa manière cette notion. Octavius passe succinctement en revue la mythologie et ses dérivés, jusqu'à l'adoration des idoles ; il fait voir que la grandeur des Romains n'a pas été la suite de leurs sentimens religieux, mais, au contraire, celle de leur mépris pour toutes les religions et toutes les divinités particulières, qu'ils ont réduites en esclavage avec les peuples qui les suivaient et les adoraient. Il examine ensuite de plus près ces phénomènes, et s'efforce de démontrer que l'idolâtrie, tout entière, n'est autre chose que l'adoration des démons; c'est d'eux que proviennent toutes ces illusions, par lesquelles les païens sont attachés à leur religion. Il en trouve une preuve éclatante dans le pouvoir des chrétiens de chasser les démons, qui leur sont soumis, pouvoir connu du monde entier. De la polémique il revient à l'apologétique. Les accusations grossières que l'on porte contre les chrétiens, tant sous le rapport de la religion que sous celui de la morale, sont de telle nature que les païens eux-mêmes n'y ajoutent aucune foi ; sans cela ils chercheraient par les tortures à les contraindre, non pas à renier leur croyance, mais à avouer leurs crimes ; du reste, des crimes de ce genre se rencontrent en effet chez les païens, mais jamais chez les chrétiens, de qui la foi et la conduite ne permettent pas même qu'on les en soupçonne. Ils n'ont point de signes secrets pour se reconnaître entre eux, la charité et la modestie sont les seules marques qui distinguent leur société. Les chrétiens, continue Octavius, n'ont point de temples, point de sacrifices, etc., cela est vrai ; mais le Dieu incommensurable ne se laisse point renfermer dans un temple ; pour l'honorer il

ne faut point de sacrifices extérieurs et terrestres, mais intérieurs et spirituels ; son culte doit être principalement spirituel, puisqu'il est lui-même un esprit et présent en tous lieux. Il explique ensuite la croyance des chrétiens à la fin du monde, à la résurrection des corps et au jugement de rétribution. A mesure que le discours avance, il augmente en chaleur. La position, si triste en apparence, des chrétiens, n'est point en contradiction avec la puissance de leur Dieu. Ils sont peut-être moins instruits que les païens, mais plus moraux ; ils sont pauvres, mais la pauvreté n'est pas sans avantage. On conçoit que leur abnégation excite la pitié des païens ; mais leurs souffrances, leur renonciation aux jouissances de la vie terrestre, pour soutenir la vérité et la vertu, sont empreintes de grandeur ; elles sont le fruit de leur conviction intime, de leur enthousiasme et de leur magnanimité.

Un long silence suit le discours d'Octavius. Cæcilius le rompt en se reconnaissant vaincu et prêt à embrasser la religion de son ami.

Cet ouvrage est écrit d'un style fleuri et très spirituel. Le cadre, l'histoire et le dialogue le rendent fort attrayant. Plusieurs des pensées et des images sont originales et brillantes. Les chrétiens qui y jouent un rôle, quoique pleins de gravité et pénétrés d'un esprit céleste, se montrent pourtant mus par une gaîté innocente et naïve, et ouverts à tous les sentimens purs de l'humanité (c. 1-3).

2° Indépendamment de cet écrit, il en existait, du temps de saint Jérôme, encore un, sous le nom de Minucius Félix, intitulé : *De Fato, vel contra Mathematicos* (8) ; mais la différence du style faisait dès lors douter ce Père de l'Église,

---

(8) Hieron. catal. l. c. Sed et alius sub nomine ejus fertur de Fato, vel contra Mathematicos, qui cum sit et ipse diserti hominis, non mihi videtur cum superioris libri stylo convenire.

de l'authenticité de cet ouvrage, bien qu'il n'y eût rien d'étonnant à ce qu'un livre de ce genre sortît de la main de Minucius (9). Ne le possédant plus, nous sommes hors d'état d'en porter aucun jugement.

II. *Doctrine.*

1. Les mystères les plus profonds de la croyance chrétienne ne sont point traités dans cet ouvrage, dans le plan duquel ils n'auraient pu entrer. Nous n'y trouvons pas non plus, pour la première fois, ce qui avait été allégué pour et contre le christianisme; ces points sont développés plus au long chez d'autres apologistes. Mais ce qui nous en dédommage, et ce qui fait le mérite particulier de ce dialogue, c'est l'exposition immédiate et puisée dans la vie, des différences qu'offrait le paganisme et le christianisme, la manière dont les païens et les chrétiens envisageaient le monde sous ses divers rapports.

Rien ne saurait être plus désespérant et plus humiliant pour l'esprit humain, que d'entendre un païen proclamer, après des efforts répétés pendant plusieurs siècles, les paroles suivantes : « Il est facile de prouver que, dans les « choses humaines, tout est douteux, incertain, indécis, que « toute vérité est plus apparente que réelle. Aussi ne faut-il « pas s'étonner si bien des gens, reconnaissant l'impossibilité « de pénétrer jusqu'à la vérité, préfèrent se livrer au hasard « à la première opinion venue, plutôt que d'en continuer la « recherche avec un zèle soutenu. Par la même raison, il « est révoltant et blessant pour l'amour-propre, de voir un « petit nombre de personnes, privées d'instruction, étran« gères à la science, parfois de professions basses et grossiè-

(9) Octav., c. 36. Ac de fato satis, vel si pauca pro tempore, disputaturi alias, et uberius et plenius.

« res, se permettre de parler d'une manière positive, de « l'Être absolu et de la divinité suprême, au sujet desquels « la philosophie de toutes les écoles hésite même après tant « de siècles (10). » Cæcilius, en parlant ainsi, est l'organe de son temps. Après de grands et longs efforts de l'esprit, on en était venu à proclamer qu'il n'y a rien de certain. Le doute sur toutes choses, l'impossibilité d'arriver à aucune conviction, était devenu le principe formel de la vie païenne. On frémissait à la pensée de toute certitude, et, comme on vient de le voir, toute décision dans la pensée et dans la connaissance était repoussée d'avance sans aucune réflexion. Un résultat si désespérant des longues recherches de l'esprit, faisait dire à Cæcilius : « A mon avis, on doit se contenter « du doute (en ce qui concerne la Divinité), et là où tant de « grands hommes (Socrate avec son: *quod supra nos nihil « ad nos*, Arcésilas, Carnéades, Simonides) n'osaient se « prononcer, il ne faut pas se résoudre témérairement en « faveur d'une opinion contraire, de peur de s'abandon- « ner à quelque croyance absurde ou de renverser toute « religion (11). » C'est pourquoi il donne aux pauvres chrétiens ce conseil : « D'après cela, si vous conservez en- « core un reste de sagesse ou de probité, cessez de vouloir « découvrir les décrets du ciel, et de vous tourmenter des « destinées et des secrets du monde. Le premier point est « de regarder à ses pieds, surtout pour des gens ignorans, « grossiers et sans éducation, de qui l'esprit ne va pas jus- « qu'à comprendre la vie sociale, et ne saurait à plus forte « raison concevoir ce qui a rapport à Dieu (12). » Ces explications sont remarquables sous plusieurs rapports. On se sentait intérieurement convaincu que l'esprit humain était épuisé; la philosophie grecque avait depuis long-temps cessé de rien produire. Ces vains efforts pour découvrir la

(10) Octav., c. 5. — (11) Ibid., c. 13. — (12) Ibid., c. 12.

vérité par soi-même et par la nature, avaient fini par rendre le génie de l'homme aussi petit et aussi rampant, qu'il s'était montré auparavant grand et audacieux. Le dernier degré d'abaissement fut le fatalisme dans l'histoire du monde et de l'humanité, notion insensée qui dispense l'homme de toute réflexion, et réprime en lui tout élan généreux. Qu'il est douloureux de contempler le monde sous cet aspect! « L'homme et tous les êtres animés qui naissent, expirent, « se meuvent, sont une combinaison volontaire des élémens « dans lesquels de nouveau les êtres se divisent, se dissol« vent, se dispersent; ainsi tout retourne à sa source, tout « se meut dans le même cercle; il n'y a point d'artiste, point « de juge, point de créateur... La foudre tombe tantôt ici, « tantôt là; elle atteint les montagnes, frappe les rochers, « renverse les temples et les habitations profanes, tue les mé« chans et souvent aussi les plus vertueux. Que dirai-je « des tempêtes qui se ruent au hasard sur toutes choses, sans « ordre et sans choix? Quand un vaisseau fait naufrage, les « bons et les pervers sont engloutis ensemble. La peste mois« sonne sans distinction tous les habitans d'une contrée. La « torche guerrière ne choisit-elle pas presque toujours pour « victimes les hommes les plus pacifiques? Et dans la paix, « les méchans ne sont-ils pas souvent honorés de préférence « aux bons, de sorte que l'on ne sait si l'on doit détester « leur bassesse ou envier leur bonheur? Si le monde était « gouverné par une Providence divine, ou dirigé par un « Être suprême, on n'aurait jamais vu Phalaris ou Denys sur « le trône, Rutile et Camille en exil, Socrate buvant la ci« guë! Voyez ces arbres chargés de fruits, ce champ cou« vert d'épis jaunissans, ces grappes gonflées de jus, une « averse suffit pour les dévaster, une grêle pour les broyer. » De ces considérations, Cæcilius tire la conclusion suivante: « C'est ainsi que la vérité incertaine nous demeure cachée, « ou ce qui est plus probable, toutes ces vicissitudes sont ré-

« gies par une fatalité incertaine et sans lois. Or, comme il « faut que le destin soit certain ou la nature incertaine, ne « vaut-il pas beaucoup mieux prendre les anciens pour nos « maîtres dans la vérité? honorer par conséquent les reli- « gions existantes? adorer les dieux que nos parens nous « ont appris à craindre et non pas à connaître? ne point « se prononcer sur ce qui concerne les divinités, mais en « croire nos aïeux qui, dans le temps où le monde était en- « core au berceau, furent assez heureux pour avoir ces « dieux pour bienfaiteurs ou pour monarques (13)? » C'était ainsi que la philosophie païenne, après avoir erré pendant plusieurs siècles, se retrouvait au point de départ, mais plus païenne qu'elle n'était, puisqu'elle se voyait sans avenir et sans espérance de rien obtenir de meilleur que ce qu'elle avait rejeté en partant.

Et combien sa position ne paraît-elle pas plus déplorable encore en présence du langage des chrétiens! Octavius, après avoir réclamé pour lui le droit et la liberté d'examen que cette philosophie s'était donnés, ajoute : « Nous, de qui la « face est placée autrement que celle des animaux, qui avons « le regard dirigé vers le ciel, nous qui sommes doués de la « parole et de l'intelligence, par laquelle nous connaissons, « nous sentons, nous imitons Dieu, à nous il n'est pas permis « de méconnaître celui qui brille comme une clarté céleste « à nos yeux et à nos sens; car ce serait un sacrilége, et le « plus grand de tous, de chercher sur la terre, à nos pieds, « ce que nous ne pouvons rencontrer que dans le ciel. C'est « pourquoi ceux qui regardent l'admirable ordonnance de « l'univers, non comme l'œuvre d'une intelligence divine, « mais comme un édifice composé de débris rassemblés au « hasard, me semblent manquer de raison et n'avoir pas « même des yeux... Contemplez le ciel; voyez comme il s'é-

(13) Octav., c. 5.

« tend, avec quelle rapidité il se tourne, comme la nuit il « est orné d'étoiles, et le jour éclairé par le soleil, et vous « reconnaîtrez qu'un directeur suprême, une main merveil« leuse et divine tient là-haut la balance du monde... Con« templez la mer, dont le rivage marque la limite; les arbres « qui reçoivent la vie du sein de la terre. » Parlant ensuite de l'unité de Dieu, il dit : « Il n'y a qu'un roi dans une ru« che, qu'un berger pour un troupeau, et vous pouvez « croire que la puissance suprême dans le ciel est partagée! « que le pouvoir dans cette souveraineté véritable et divine « est divisé, tandis qu'il est évident que le créateur de toutes « choses, Dieu, qui n'a ni commencement ni fin, qui a donné « l'existence à tous les êtres, l'éternité à lui-même, qui « avant le monde se tenait lieu à lui-même du monde, que « ce Dieu, dis-je, commande par sa parole, ordonne par son « intelligence, exécute par sa sagesse! Ce Dieu ne peut être « vu, car il est plus clair que l'œil; il ne peut être senti, « car il est plus délié que le tact; il ne peut être apprécié, « car il est plus grand que le sens; il est infini, incommen« surable, et, dans sa grandeur, il n'est connu que de lui« même. Notre poitrine est trop étroite pour le saisir, aussi « l'apprécions-nous avec exactitude en disant qu'il est inap« préciable... Ne cherchez point un nom qui puisse convenir « à Dieu; il s'appelle Dieu. On n'a besoin de noms propres « que pour distinguer plusieurs individus entre eux; pour « Dieu, qui est seul, le nom de Dieu suffit (14). » Cæcilius ayant remarqué que c'est une folie chez les chrétiens d'adorer un dieu qui n'est pas visible, qui ne se montre pas, et qui pourtant, présent partout, épie les pensées de chacun, Octavius répond : « C'est précisément pour cela que nous « croyons en Dieu, comme Dieu, puisque nous le remarquons « sans le voir. Car dans tous les phénomènes du monde,

(14) Octav., c. 17, 18.

« nous reconnaissons sa présence, dans l'éclair, dans le ton-« nerre et quand le ciel est serein. Ne t'étonne point si tu ne « vois pas Dieu. Le vent remue, secoue, agite toutes choses, « et cependant peux-tu voir le vent et son souffle ? Il en est « de même du soleil; c'est par lui que nous voyons toutes « choses, et pourtant nous ne pouvons fixer les yeux sur « lui; et tandis que tu détournes les yeux à l'aspect du so-« leil, que tu te caches aux éclats de la foudre, tu voudrais « pouvoir contempler celui qui lance la foudre et qui a « créé le soleil ? Mais, dis-tu, il ignore ce que font les hom-« mes; assis sur son trône dans le ciel, il ne peut pas s'oc-« cuper de tout, il ne cherche point à connaître ce qui n'in-« téresse que des individus. O homme ! c'est là une grande « erreur. Comment Dieu peut-il être loin de toi, puisque « sur la terre et dans le ciel tout lui est connu, tout est « rempli de lui. Regarde le soleil, il est fixé à sa place dans « le ciel, et pourtant il est répandu sur toutes les contrées « de la terre; il est présent partout, il se mêle à tout, et son « état n'en est point affaibli... Le grand nombre d'hommes « qui habitent la terre ne doit pas nous induire en erreur; « nous paraissons beaucoup à nos yeux, nous ne sommes « que fort peu devant Dieu. Nous nous divisons par peuples; « pour Dieu le monde entier n'est qu'une maison... Nous « ne vivons pas seulement devant ses yeux, mais dans son « sein même, etc. (15). » C'est ainsi que le hasard est remplacé par la Providence divine, et une nécessité de fer par le libre arbitre de l'homme. « Nul ne doit se tranquilliser « ou s'excuser en rejetant ses fautes sur le destin. Si le ré-« sultat est fortuit, l'intention est libre, et c'est pour cela « que les actions de l'homme sont jugées et non sa dignité. « Car le destin qu'est-il autre chose que ce que Dieu a pro-« noncé sur chacun de nous (*quum quod de unoquoque*

---

(15) Octav., c. 32-33.

« *nostrum Deus fatus est*)? Ce Dieu, connaissant le sujet « d'avance, peut fixer les destinées (*fata*) de chacun d'après « ses mérites et sa constitution. On nous juge donc, non « d'après le hasard de la naissance, mais d'après la nature « de l'esprit (16). »

En considérant le christianisme sous ce point de vue, on obtient la solution des énigmes que les païens poussaient jusqu'à l'athéisme. La disproportion entre la vertu et le bonheur extérieur, les vicissitudes de la vie, que l'homme vertueux partage avec le méchant, et dont il souffre même plus que lui, ne se combinent pas, dans le plan de Dieu, seulement pour l'avantage des justes, mais deviennent des moyens pour parvenir au but de la Providence. Les peines extérieures n'ébranlent donc pas la conviction des chrétiens. Octavius exprime ce sentiment avec enthousiasme. « Si l'on « dit de nous que nous sommes pour la plupart pauvres, ce « n'est pas là pour nous une honte, mais un honneur. Car si « l'esprit s'énerve par la gourmandise, il se renforce par la « sobriété. D'ailleurs est-on pauvre quand on n'a pas de be- « soins, quand on ne désire pas les biens extérieurs, et qu'on « est riche pour Dieu? Celui-là est vraiment pauvre qui, « possesseur de vastes richesses, en désire encore davan- « tage. Je parle comme je le pense; nul ne peut être aussi « pauvre qu'il est né... Et quel magnifique spectacle pour « Dieu que celui d'un chrétien luttant contre la douleur? « d'un chrétien qui s'arme contre les menaces et la tor- « ture? qui méprise les cris de mort et l'aspect du bour- « reau? qui se pose libre devant les rois et leurs ministres, « et ne se soumet qu'à Dieu à qui il appartient? qui, vain- « queur et triomphant, brave celui qui l'a condamné à « mort? Car celui-là est vainqueur qui a obtenu ce qu'il « cherchait... Le chrétien peut donc paraître malheureux,

(16) Octav., c. 36.

« mais il ne le sera pas en réalité. Vous-même, vous élevez « jusqu'au ciel des hommes très-malheureux; un Mucius Sé- « vola, qui, s'étant trompé sur la personne du roi, ne sauva « sa vie qu'aux dépens de sa main. Combien d'entre nous « ont sacrifié, non seulement leur main, mais leur corps « tout entier, qu'ils ont laissé déchirer et brûler, sans pous- « ser une plainte, et cela quand il dépendait d'eux d'échap- « per à tant de souffrances! Mais vos Mucius, vos Aquilius, « vos Régulus étaient des hommes; chez nous de faibles « femmes et des enfans, enflammés du désir de souffrir, se « rient de vos croix, de vos tortures, de vos bêtes féroces « et de tous vos instrumens de martyre. Et pauvres que vous « êtes, vous ne comprenez pas que personne ne se livre gra- « tuitement à la peine, et ne peut supporter les tortures « sans le secours de Dieu! » Puis avec un véritable enthousiasme chrétien, Octavius continue à montrer que le bonheur du païen et le malheur du chrétien ne sont tous deux qu'apparens. « Sans connaissance de Dieu, quelle félicité peut « avoir un fondement solide? Elle n'est qu'un songe, elle se « dissipe avant qu'on la saisisse. Es-tu roi? tu crains autant « que tu es craint, et quoiqu'entouré d'une suite nombreuse, « tu es seul en présence du danger. Es-tu riche? tu te fies « mal à propos à la fortune; le court voyage de la vie n'est « pas facilité, mais plutôt embarrassé par d'abondantes « provisions (19). » Quand on reprochait aux chrétiens une tristesse, ennemie de la sociabilité et de tous les plaisirs de la nature, Octavius répond : « Nous qui estimons par-dessus « tout les bonnes mœurs et la retenue, c'est avec raison que « nous nous éloignons de vos plaisirs, de vos fêtes et de vos « spectacles, dont nous connaissons fort bien l'origine « païenne, et dont nous condamnons les funestes appâts. Qui « ne frémirait à la vue des folles querelles auxquelles le peu-

(17) Octav., c. 36-37.

« ple se livre pendant les jeux du cirque; pendant ceux des « gladiateurs, véritable école de meurtre? Dans vos théâtres « la démence n'est pas moins grande, tandis que l'impu- « deur l'est beaucoup plus, etc. » — « Mais qui doute que « nous ne jouissions avec plaisir des fleurs du printemps, « puisque nous cueillons avec plaisir la rose, le lis et toutes « les fleurs dont la vue ou le parfum flatte les sens? Nous les « prenons seules ou nous en faisons des bouquets. Si nous « n'en couronnons pas nos têtes, veuillez nous le pardonner, « le siége de l'odorat est pour nous dans le nez et non pas « dans le crâne ou dans les cheveux. Nous ne couronnons « pas non plus nos morts; votre manière d'agir me paraît « fort étrange. Si le mort conserve le sentiment, pourquoi « le brûlez-vous? et s'il ne le conserve point, pourquoi le « couronnez-vous? Les heureux n'ont pas besoin de fleurs, et « les malheureux n'y trouvent pas de plaisir. Quant à nous, « les funérailles de nos morts se font avec la même tranquil- « lité avec laquelle nous vivons; nous ne leur attachons point « une couronne qui se flétrit, mais en attendons une, tressée « de la main du Seigneur et composée de fleurs éternelles; « nous assurant modestement de la libéralité de notre Dieu, « et nous reposant dans l'espérance de la félicité qu'il nous « promet en l'autre vie, nous croyons néanmoins ferme- « ment que sa majesté est toujours présente en celle-ci. « Ainsi nous ressuscitons pour le bonheur éternel, et nous « vivons dès à présent heureux par la contemplation de l'a- « venir. Que Socrate, ce bel-esprit d'Athènes, s'enorgueil- « lisse du témoignage d'un démon trompeur, et proclame « qu'il ne sait rien. Que d'autres encore en disent autant. « Nous méprisons l'arrogance des philosophes que nous con- « naissons pour des corrupteurs, des faussaires et des ty- « rans, et qui sont éloquens contre leurs propres vices. « Nous ne portons point notre sagesse dans les habits, mais « dans le cœur; nous n'employons pas de grands mots, mais

« nous vivons avec grandeur. Nous nous vantons d'avoir « trouvé ce qu'ils ont cherché avec beaucoup de peine et « qu'ils n'ont jamais pu rencontrer..... Jouissons de notre « bonheur, réglons nos opinions sur la vérité; réprimons la « superstition, bannissons l'impiété, et conservons la vraie « religion (18). »

Jusqu'ici nous avons considéré la différence entre le christianisme et le paganisme sous les rapports de la doctrine et de la morale. Mais nous ne pouvons nous dispenser d'attirer encore l'attention sur une autre différence de principe dont il est question dans cette apologie. Ce qui rendait aux yeux des chrétiens, du moment de leur conversion, la religion qu'ils venaient de quitter si méprisable, et ce qui souvent même rendait si pénible aux partisans de cette religion d'y rester attachés; en un mot, ce qui, jusqu'alors, à l'insu du monde, donnait à ses divinités l'existence, la forme et la vie, c'était le pouvoir des démons (19). La lutte religieuse et spirituelle qui commença lors de l'apparition du christianisme, et qui divisa le genre humain en deux camps, fit connaître que si, dans le christianisme, l'homme s'élevait à sa dignité idéale, par la connaissance de Dieu et par la morale, le paganisme, au contraire, était véritablement la religion de la chute, le fruit du péché originel, un essai pour établir la souveraineté du démon sur l'humanité. Cette pensée est aussi vraie que terrible. Nous ne pouvons donner un démenti à l'histoire ou nier des événemens qui coïncident avec l'établissement de la religion chrétienne, et qui sont attestés par tous les apologistes de cette religion. Tous disent, en effet, et s'accordent à cet égard avec Minucius Félix, que c'étaient les esprits impurs et déchus, les démons qui entraient en communication avec les idoles, et qui poussaient les hommes à les adorer : c'étaient eux qui

(18) Octav., c. 38. — (19) Tertull. de Anima, c. 1.

faisaient naître les horribles extases des oracles ; qui étonnaient et effrayaient l'imagination ; qui, grâce à la spiritualité de leur substance, s'introduisaient dans les corps et tourmentaient les hommes sous l'apparence extérieure de diverses maladies, telles que l'épilepsie, la démence, la folie, etc., et qui faisaient souvent même semblant de se laisser apaiser par des offrandes ; etc. (20). Le motif extérieur de conviction sur lequel les apologistes appuyaient leur assertion, c'était que les démons, auteurs de ces souffrances, étaient forcés, en présence des païens, de répondre aux chrétiens et de sortir du corps des possédés. Les chrétiens même du peuple étaient doués de ce pouvoir. Rien de plus simple que les moyens qu'ils employaient : ils invoquaient le seul vrai Dieu ou ils prononçaient le nom de Jésus, ou bien ils lisaient quelques passages de l'Évangile, en appuyant le volume sur le possédé ; l'effet en était immédiat et complet. Aucune illusion n'était possible, car ces guérisons avaient lieu en présence même des païens et à leur prière, dans des temps et des pays différens : les savans l'ont avoué, de sorte qu'il n'est pas possible de l'attribuer à une

---

(20) Octav., c. 27. Isti igitur impuri spiritus, dæmones, — sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt, et afflatu suo auctoritatem quasi præsentis numinis consequuntur, dum inspirantur interim vatibus, dum fanis immorantur..... oracula efficiunt falsis pluribus involuta. Nam et falluntur et fallunt, ut nescientes sinceram veritatem, et quam sciunt, in perditionem sui non confitentes. Sic a cœlo deorsum gravant, et a vero Deo ad materiam avocant, vitam turbant, omnes inquietant ; irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant, etc., etc. — Cf. Athenag. Legat. pro christ., c. 26, 27. — Justin. Apolog. I, c. 12. — Orig. contr. Cels., VII, 3, 69. Exhort. ad Martyr., c. 46. — Tatian. Orat. c. Græc., c. 12, les appelle avec raison Latrones divinitatis. - Clem. Alex. Cohort., c. 4, p. 49.

imagination malade (21). Notre auteur dit à ce sujet : « La « plus grande partie d'entre vous sait tout cela, c'est-à-« dire que les démons le confessent d'eux-mêmes, quand ils « sont chassés du corps par la force des paroles et la fer-« veur des prières. Il n'y a pas jusqu'à Saturne, Sérapis, « Jupiter et tous les autres démons que vous adorez, qui, « contraints par la douleur, ne déclarent ce qu'ils sont; et « il n'est pas probable qu'ils veuillent mentir, quand c'est « à leur propre honte. Croyez donc que ce sont des démons, « quand ils l'avouent... Aussitôt qu'ils sont exorcisés au « nom du Dieu vivant et unique, ils frémissent involontai-« rement par la sensation de douleur qu'ils éprouvent dans « les corps qu'ils habitent, et en ils sortent sur-le-champ ou « disparaissent selon que la foi du malade ou la grâce du « médecin y coopèrent plus ou moins fortement, etc.. » Il résulte de là que malgré tout ce que l'on a dit ou inventé au sujet des possessions dont il est question dans l'Évangile, il est très certain que ces événemens ne sont pas restés bornés

---

(21) Octav., ibid. Hæc omnia sciunt plerique, pars vestrum, ipsos dæmonas de semetipsis confiteri, quoties a nobis tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur, etc. — Orig. c. Cels. I, 6. En cet endroit Celse reconnaît le pouvoir des chrétiens sur les démons, mais il l'explique par le secours d'autres démons. Origène répond que cela n'est pas vrai : οὐ γαρ κατακηλησεσιν ἰσχυειν δοκουσι (χριστιανοι), ἀλλα τῳ ὀνοματι Ἰησου μετα της ἀπαγγελιας των περι αὐτον ἱστοριων· ταυτα γαρ λεγομενα πολλακις τους δαιμονας πεποιηκεν ἀνθρωπων χωρισθηναι, και μαλιστα ὁταν οἱ λεγοντες ἀπο διαθεσεως ὑγιους και πεπιστευκυιας γνησιως, αὐτα λεγωσι· τοσουτον μεν γε δυναται το ὀνομα του Ἰησου κατα των δαιμονων, ὡς ἐσθ' ὁτε και ὑπο φαυλων ὀνομαζομενον ἀνυειν κ. τ. λ. It. VII, 4. — Justin, Apol. II, 6, invoque devant l'empereur ce pouvoir des chrétiens qui, lorsque la science de la médecine et la magie demeuraient sans effet, chassaient les démons à Rome et dans tout le monde, en prononçant le nom de Jésus crucifié. Και νυν ἐκ των ὑπ' ὀψιν γινομενων δυνασθε μαθειν· δαιμονιοληπτους γαρ πολλους κατα παντα τον κοσμον, και ἐν τῃ ὑμετερᾳ πολει, πολλοι των

uniquement aux limites de la Palestine, mais qu'ils se sont passés en tous pays, et que la vérité des premiers a été confirmée par la fréquence de ces événemens dans les temps postérieurs. C'est donc par là que nos pères ont expliqué la haine que l'on a témoignée pour les chrétiens et les persécutions auxquelles ils ont été en butte; par là les agitations que l'Église a souffertes par l'hérésie et le schisme, lesquels étant dirigés contre l'unité et la vérité de l'Église, l'étaient aussi contre Jésus-Christ, et doivent être considérés comme le succès des efforts du démon. Dans ce brillant conflit, le christianisme se révéla comme une véritable puissance spirituelle, comme la seule rédemptrice, comme la religion de celui qui écrasait le serpent. Le paganisme, au contraire, loin de se présenter comme le développement naturel de l'esprit humain, était la religion de la chute et de la décadence, la déception et la confusion de la conscience de l'homme; tandis que son prin-

---

ἡμετερων ἀνθρωπων των Χριστιανων ἐπορκιζοντες κατα του ὀνοματος Ιησου Χριστου, του σταυρωθεντος ἐπι Ποντιου Πιλατου, ὑπο των ἀλλων παντων ἐπορκιστων και ἐπαστων και φαρμακευτων μη ἰαθεντας ἰασαντο, και ἐτι νυν ἰανται, καταργουντες και ἐκδιωκοντες τους κατεχοντας τους ἀνθρωπους δαιμονας. — Theoph. Antioch. ad Autol. II, 18. Tatian. Orat. contr. Græc., c. 16, 18. — Je citerai seulement Tertullien, Apologet., c. 22, 23. Après avoir dit que les démons sont les esprits déchus que les païens adorent, il en donne cette preuve : Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, quem dæmone agi constet. Jussus a quolibet christiano loqui spiritus ille, tam se dæmonem confitebitur de vero, quam alibi deum de falso. Æque producatur aliquis ex iis, qui de deo pati existimantur, qui aris inhalantes nomen de nidore concipiunt... iste ipse Æsculapius medicinarum demonstrator, etc... nisi se dæmones confessi fuerint, christiano mentiri non audentes, ibidem illius christiani procacissimi sanguinem fundite. Quid isto opere manifestius, quid hac probatione fidelius? Simplicitas veritatis in medio est; virtus illi sua assistit. Nihil suspicari licebit; magia, aut aliqua ejusmodi fallacia fieri dicetis, si oculi vestri et aures permiserint vobis, etc. — Cf. Ad Scapul., c. 2, 4.

cipe intérieur n'était pas seulement une puissance intelligible, mais une force réelle et vivante, qui s'efforçait, autant qu'il lui était possible, d'embrasser toutes choses, pour entraîner le genre humain à l'abandon de Dieu, et qui, aujourd'hui encore, en dehors du christianisme et de l'Église, courbe toutes choses vers la terre (22).

Ce livre contient encore, indépendamment de ce que nous en avons cité, beaucoup de choses intéressantes sur la situation et les mœurs des chrétiens, et fournit des renseignemens curieux sur le caractère de l'époque.

Editions. Nous ne possédons de Minucius Félix qu'un seul manuscrit, conservé autrefois dans la bibliothèque du Vatican, et maintenant dans celle du roi, à Paris. La première édition de son ouvrage fut publiée par Faust. Sabæus, Rome 1543, mais placée par erreur dans les œuvres d'Arnobe, comme en étant le huitième livre (*octavus*); plus tard, Gelenius en donna une autre édition à Bâle, en 1546, avec plusieurs corrections qui ne sont pas toutes également heureuses; puis, à Leyde, en 1552; enfin, Erasme de Rotterdam le réimprima à Bâle, en 1560. Aucun de ces éditeurs ne reconnut l'erreur de Sabæus. François Baudouin fut le premier qui restitua cet ouvrage à son véritable auteur, dans son édition de Heidelberg, 1569, et il fut imité par Fulvius Ursinus, dans sa nouvelle édition d'Arnobe, Rome 1583. Elmenhorst, Hanovre 1603; Hambourg 1610, 1612, et Wower, Bâle 1603, ne firent guère mieux que ceux qui

---

(22) Octav., c. 26. Isti igitur spiritus, posteaquam simplicitatem substantiæ suæ, onusti et immersi vitiis, perdiderunt, ad solatium calamitatis suæ non desinunt, perditi jam perdere, et depravati errorem pravitatis infundere, et alienati a Deo inductis pravis religionibus a Deo segregare. C. 27. Sic christianos de proximo fugitant, quos longe in cœtibus per vos lacessebant. Ideo inserti mentibus imperitorum, odium nostri serunt, occulte per timorem, etc Cf. Tertull. l. c. Orig. c. Cels. IV, 32; VIII, 44.

les avaient précédés. Ils furent de beaucoup surpassés par Désiré Héraut, Paris 1613, et Nicolas Rigault, Paris 1643, in-4°, qui, plus tard, en 1645, la réimprima avec les œuvres de F. Firmicus Maternus, en 1666, avec ceux de saint Cyprien. Ces deux dernières éditions sont, en outre, enrichies des notes des précédens éditeurs. Ouzelius (Oiselius), Leyde 1672, essaya de remédier aux imperfections que Rigault avait laissé subsister; malheureusement son beau travail est défiguré par de fausses citations dans les notes. Cellarius, Halle 1699, et Gronovius, Leyde 1709, ne firent pas faire de grands progrès à l'ouvrage. J. Davis, Cambridge 1707 et 1711, ainsi que G. Lindner, Laugensalza 1760, lui rendirent de plus grands services : ils le publièrent avec celui de saint Cyprien : *De Idolorum vanitate*. Cette édition porte en tête une préface d'Ernesti, et contient une riche collection de notes et de dissertations critiques et explicatives. La seconde édition de 1773 est encore meilleure, car bien des choses y sont corrigées et mieux ordonnées. Galland, *Bibl. vet. PP. Tom. II*, se servit des éditions de Davis de 1707 et 1711, et des excellens travaux des savans qui l'avaient précédé. Après la première édition publiée par Lindner, Minucius Félix le fut aussi à Wurzbourg, en 1782, parmi les pièces latines, *T. IV*, ou *saint Cyprien*, *T. II*, mais sans le vaste appareil critique qui enrichissait l'édition originale.

SAINT CYPRIEN.

Thascius Cæcilius Cyprianus, un des plus beaux ornemens de l'Eglise, comme évêque et comme écrivain, appar-

tenait, par sa naissance, à une famille sénatoriale de Carthage, fort riche et fort distinguée (1). Son biographe, le diacre Pontius, ne considérant que la haute renommée à laquelle il parvint plus tard, n'a pas jugé nécessaire de nous instruire des détails que nous pourrions désirer de connaître sur ses parens et sur les premiers événemens de sa vie. Nous apprenons seulement que, doué des talens les plus remarquables, il s'efforça d'acquérir les connaissances scientifiques les plus variées et se livra avec ardeur à l'étude des langues et des littératures grecque et latine. Il choisit pour état le professorat et occupa pendant quelque temps, avec éclat, une chaire de rhétorique à Carthage (2). Il augmenta par ce moyen sa fortune patrimoniale, déjà considérable, commença dès lors à étaler un grand luxe, et se livra à toutes les jouissances de la vie. Sa jeunesse, il nous l'apprend lui-même, ne fut pas exempte de blâme (3). Mais la miséricorde divine l'arrêta au milieu de cette carrière. Dans sa maison vivait un vénérable prêtre, nommé Cæcilius; celui-ci sut gagner l'amitié de Cyprien, lui expliqua la doctrine chrétienne et l'engagea à lire l'Ecriture sainte (4). Mais il lui fallut encore combattre pendant quelque temps, avant de pouvoir surmonter complètement la résistance intérieure, et avant que la grâce divine prît entièrement possession de son cœur. Il n'était encore que catéchumène que

---

(1) Prudent. de Coron. Hymn. 13, ap. Galland. T. VIII, p. 466. — Gregor. Naz. Orat., XVIII. — Augustin. Sermo. CCCXI, c. 7. — Il faut bien le distinguer d'un autre Cyprien d'Antioche avec lequel S. Grégoire de Nazianze le confond. Voyez Vita Cypr. in Edit. Baluz. (Venet. 1728), p. 50.

(2) Pontius in vit. Cyprian., c. 4. — Hieron. catal., c. 67. Cyprianus Afer primum gloriose rhetoricam docuit. — Lactant. Inst. V, 1.

(3) Cyprian. ad Donat., c. 3. — Augustin., l. c.

(4) Pontius, ibid., c. 9. — Ce fut par reconnaissance qu'après son baptême Cyprien prit le nom de son maître Cæcilius. — Hiéron., l. c.

déjà il tendait à l'idéal de la perfection chrétienne. Il vendit ses biens pour en distribuer la valeur aux pauvres, se livra à des exercices ascétiques et s'engagea par serment à conserver une perpétuelle chasteté (5). Il reçut le baptême vers l'an 245 ou 246. Voici le tableau qu'il présente lui-même de l'état de son âme avant et après sa conversion. « Sachez « ce que l'on éprouve avant qu'on l'apprenne ; ce que l'on « ne recueille pas sur la longue route de la connaissance, « mais ce que l'on puise sur le chemin plus court de la « grâce qui mûrit. Quand je gémissais dans une nuit profonde et que sur la mer orageuse du monde je cherchais en « vain à m'orienter, incertain du but de ma vie, et loin de « toute vérité et de toute lumière, alors, dans les habitudes « que j'avais contractées, je trouvais très dur et très pénible « ce que la clémence divine m'ordonnait pour mon salut : il « fallait se régénérer, être animé d'une nouvelle vie dans le « bain salutaire, déposer l'ancienne, et tout en conservant « son corps, transformer l'esprit et le cœur de l'homme. « Comment, me disais-je, un tel changement est-il possible ? Comment peut-on, d'un seul coup, se dépouiller de « tout ce que l'on a reçu en naissant, de ce qui s'est roidi « par l'inaction de la matière ; de ce qui s'y est joint depuis « et que l'âge a rendu inhérent à nous-mêmes ? Ces pensées « m'occupaient souvent. Car je me sentais enlacé dans une « foule d'erreurs, suite de celles de ma jeunesse, et dont il « me paraissait impossible de me dégager ; aussi voulais-je « m'abandonner aux vices qui s'étaient attachés à moi ; « n'ayant aucune espérance de jamais me corriger, je vivais « tranquillement avec eux comme s'ils avaient pris chez « moi droit de bourgeoisie. Mais lorsque, par la vertu de « l'eau de la régénération, la souillure de ma vie précédente eut été effacée, voilà qu'aussitôt une lumière pure

(5) Pont., ibid., c. 4.

« et brillante se répandit d'en haut dans mon cœur, délivré « du péché; dès que j'eus reçu l'Esprit d'en haut et que je fus « devenu un homme nouveau par la régénération, une force « merveilleuse vint au secours de mon esprit chancelant; des « connaissances s'ouvrirent, qui jusqu'alors avaient été fer- « mées pour moi; les ténèbres s'éclaircirent, et j'acquis assez de « force pour faire ce qui auparavant me paraissait difficile; ce « que j'avais cru impossible devint exécutable; je découvris « que ce qui, né dans la chair, vivait au service du péché, « était terrestre, tandis que ce que le Saint-Esprit animait « était devenu divin (6). »

Peu de temps après la conversion de saint Cyprien, on le pria d'accepter la dignité sacerdotale; ses hautes vertus justifiaient le choix et la confiance du peuple. Un peu plus tard l'évêque Donatus, de Carthage, étant mort, on voulut nommer Cyprien à sa place. Les constitutions apostoliques défendaient à la vérité l'ordination d'un néophyte; mais Cyprien étant un homme extraordinaire en toutes choses, une exception semblait juste à son égard. Il ne fut pourtant pas de cet avis. Son humilité fuyait une pareille distinction; il se retira et se tint caché. Le peuple découvrit néanmoins sa retraite; il investit la maison, en occupa toutes les issues et l'accabla de prières jusqu'à ce qu'il se rendît. Ce choix ne satisfaisait pourtant pas tout le monde. Plusieurs vieux prêtres, tels que Fortunatus, Donatus, etc., aspiraient après la dignité d'évêque. Cyprien fit tout ce qu'il put pour les calmer et leur accorda sa confiance, afin de les protéger contre la répugnance que le peuple témoignait pour eux. Mais sa bonté ne lui réussit pas; ils ne se tinrent tranquilles que jusqu'au moment où ils trouvèrent une occasion favorable pour faire éclater leur vengeance (7).

---

(6) Ad Donat. Ep. 1 (Edit. Baluz.), p. 1 sq.

(7) Pont., Ibid., c. 5. — Ep. 11.

Depuis sa conversion et son entrée dans le clergé, Cyprien se livrait avec le plus grand zèle à l'étude de l'Écriture sainte, et afin de bien se pénétrer de l'esprit de l'Eglise, il lisait aussi tout ce que la littérature chrétienne avait produit jusqu'à son temps. De là son enthousiasme pour l'Eglise, le zèle qu'il montrait pour sa dignité et ses intérêts, son coup d'œil pratique et sa conduite mesurée. Ce n'est pas trop dire que de reconnaître en lui l'idéal d'un évêque. Qui pourrait décrire sa piété, son humilité, sa douceur, mais en même temps la vigueur et la sévérité avec laquelle il maintenait les mœurs et la discipline de l'Église? Son visage étincelait d'un si grand éclat de sainteté et de grâce divine, qu'il éblouissait ceux qui le regardaient. Dans ses rapports avec les autres hommes, il mettait à la fois de la gravité et de la gaîté; on ne trouvait en lui, ni une sombre dignité, ni une familiarité inconvenante; l'une et l'autre se mêlaient si parfaitement en sa conduite que l'on ne pouvait dire ce qu'il méritait le plus, l'amour ou le respect. Bien certainement il avait droit à tous les deux. Son costume répondait à son maintien; il s'éloignait également d'un faste mondain et d'une malpropreté affectée. Ce ne fut pas au siége épiscopal qu'il dut l'amour qu'il portait aux pauvres; il l'avait porté avec lui sur ce siége. Connaissant sa haute position dans l'Eglise, il savait la défendre contre toute espèce d'usurpation; mais pourtant, afin d'inspirer à tout le monde un intérêt égal pour les intérêts de l'Eglise, il ne prenait aucune décision sans avoir consulté son clergé et le peuple, ce qui ajoutait plus de force et d'efficacité à ses mesures (8).

Cyprien ne resta guère plus d'un an dans la tranquille possession de sa dignité. Son élévation avait été particulièrement désagréable aux païens; et lorsqu'en l'an 250, à l'avènement de Décius, la haine pour les chrétiens reçut un

(8) Pont., c. 6.

nouvel aliment de celle que l'empereur leur portait, le cirque et l'amphithéâtre de Carthage retentirent des cris de *Cyprien aux lions!* On voulut l'arrêter; mais comme on ne le trouva pas, on le poursuivit. La volonté de Dieu l'avait décidé à se dérober pour cette fois à ses persécuteurs, et à fuir en lieu de sûreté avec quelques amis particuliers. Mais il conserva toujours ses relations avec son Église. Il en dirigeait les affaires par des lettres qu'il lui faisait parvenir au moyen de plusieurs prêtres et de deux évêques; mais pendant son absence, ces affaires prirent une tournure de plus en plus affligeante (9).

Nous avons déjà eu plus d'une fois l'occasion de remarquer que la persécution de Décius laissa partout après elle les traces les plus tristes d'un sentiment chrétien affaibli par un long repos. Il en fut de même à Carthage. Bien des gens se décidèrent, avec une extrême légèreté, à sacrifier aux idoles, ou bien ils achetèrent des certificats attestant qu'ils avaient satisfait aux ordres de l'empereur. D'un autre côté, ils s'efforçaient de gagner la faveur des martyrs emprisonnés; ils se faisaient délivrer par eux des billets d'absolution et de communion, et, munis de ces écrits, ils demandaient, sans avoir fait la pénitence due pour leur grand crime, de rentrer dans la communion de l'Eglise, d'où leur bassesse et leur lâcheté les avaient fait chasser. Cyprien s'opposa de toutes ses forces à de si coupables abus. Mais ses anciens adversaires, c'est-à-dire un certain Felicissimus, un Novatus et quatre autres prêtres profitèrent de ce moment pour former un parti contre leur évêque, en attirant à eux la foule des mécontens. Les troubles qui en furent la suite et qui se terminèrent par l'excommunication des séditieux, retardèrent le retour de Cyprien jusqu'à Pâques de l'année 251. Son premier soin fut alors de s'entendre avec les évêques assem-

(9) Ep. 55, 60.

blés en concile, sur les mesures qu'il fallait prendre contre les apostats, ainsi que contre le schisme de Felicissimus et de ses complices. Les réglemens pour les pénitens furent fixés avec tous les égards convenables aux circonstances aggravantes ou atténuantes; une longue et sévère pénitence leur fut imposée. Elle ne devait être abrégée que dans le cas de danger de mort. Tout n'était pas encore purifié quand un nouveau schisme vint s'y joindre à Rome. Nous savons déjà que le prêtre Novatus s'y était laissé sacrer comme anti-évêque, et il ne négligea rien pour gagner à son parti les évêques d'Afrique et surtout saint Cyprien. Mais celui-ci, instruit de la véritable situation de l'affaire, ne se borna pas à prendre hautement le parti de Cornelius, il fit en outre tous ses efforts pour y entraîner les Eglises d'Afrique et pour rétablir l'union troublée dans celle de Rome.

Ces troubles n'étaient pas encore apaisés, lorsqu'en 252 l'Église fut assaillie d'un double malheur, la peste et la persécution de Gallus. Ces circonstances engagèrent saint Cyprien à modérer, dans un nouveau concile, les décrets des conciles précédens au sujet des apostats; il fut décidé que, pour encourager ces infortunés à la lutte, tous ceux qui se montreraient vraiment pénitens seraient réintégrés dans l'Eglise. Il se prépara de son côté à la mort, et ne négligea rien, tant par ses discours que par son exemple, pour inspirer de la résignation à son troupeau, menacé à la fois par deux dangers différens. La peste faisait des ravages effroyables à Carthage. L'épouvante s'était emparée de tous les esprits; quiconque pouvait fuir s'éloignait de la ville; on jetait des maisons dans la rue les morts avec ceux qui n'étaient encore que mourans. La crainte de la contagion ne permettait ni de soigner les malades, ni de rendre les derniers devoirs aux morts; les cadavres, gisant çà et là, corrompaient l'air et alimentaient le fléau. Alors Cyprien rassembla son troupeau, lui expliqua le commandement de l'Église qui veut que la

charité ne s'étende pas seulement sur les personnes qui partagent notre croyance, mais même sur nos persécuteurs. Véritablement nés de Dieu, les chrétiens doivent, dans cette occasion, se montrer ses vrais enfans. Cette exhortation de leur évêque suffit pour exciter les fidèles aux plus grands sacrifices, à la plus sublime abnégation. Ils se partagèrent sur-le-champ les diverses fonctions de ce grand œuvre de charité. Les uns avancèrent de grosses sommes d'argent; les autres se chargèrent du soin des malades; d'autres encore de services divers. Toute crainte de la mort avait cessé parmi eux; ils prodiguaient leur attention également aux fidèles et aux infidèles; une si grande générosité au milieu de la persécution toucha le cœur des païens eux-mêmes. En attendant, saint Cyprien et ses ouailles ne bornèrent pas leur zèle aux limites de leur diocèse. Quelques évêques de Numidie ayant fait dire à Carthage que des brigands avaient enlevé beaucoup de chrétiens de leurs églises, Cyprien fit dans sa communauté une quête qui rapporta cent mille sesterces, qu'il envoya pour racheter les prisonniers (10).

La paix étant rentrée dans l'Eglise avec l'avénement de Valérien, le premier objet des soins de saint Cyprien fut de raffermir la discipline ébranlée par les persécutions et les schismes, et de ramener l'ordre dans la vie ecclésiastique. Il tint à cet effet, entre les années 253 et 256, divers conciles et écrivit quelques petits ouvrages qui traitaient des événemens qui venaient d'avoir lieu. Mais pendant qu'il se livrait à ces efforts, les semences de la discorde commencèrent à germer au sein même de l'Eglise catholique, chose d'autant plus fâcheuse que les rapports intimes de Cyprien avec l'Eglise de Rome en furent pendant quelque temps troublés. La controverse au sujet du baptême des hérétiques avait d'abord été soulevée par la pratique de quelques églises d'Orient aux-

(10) Pont., ibid., c. 9. — Ep. 60.

quelles le pape Etienne opposa, avec trop de vivacité peut-être, la tradition de celle de Rome. De là elle passa aux Africains, qui n'étaient pas non plus d'accord sur ce point. Cyprien, s'appuyant sur l'usage établi chez lui comme en quelques autres endroits, et sur une interprétation erronée de la doctrine de l'Ecriture sainte, se prononça contre Etienne. Le grand nombre d'évêques qui partageaient ses opinions, l'approbation des Orientaux, sa propre manière de voir à ce sujet, et enfin les raisons assez faibles qu'on lui opposait, tout contribuait à le confirmer dans ses idées. Mais tandis que tout l'avantage paraissait être de son côté, l'intérêt de l'union l'emportait chez lui sur toute considération personnelle. Sa lettre à Etienne ne respira pas seulement un esprit de modération, il ne se contenta pas de quitter l'arène après le troisième concile de Carthage, mais encore, craignant qu'il ne se mêlât de la passion dans l'affaire, il écrivit les ouvrages *de Bono patientiæ* et *de Zelo et livore*, dans l'espoir d'apaiser le génie de la discorde et d'étouffer, s'il était possible, le mal dans son berceau (11). En effet, après la mort d'Etienne, la discussion se calma sur le point principal, et l'on ne tarda pas à s'entendre à l'amiable sur les différens accessoires.

Il y avait dix ans que saint Cyprien était un des flambeaux de l'Eglise, quand sa glorieuse carrière trouva un terme plus glorieux encore. Il fut une des premières victimes de l'édit de persécution de Valérius de l'an 257. Le proconsul Aspasius Paternus le fit appeler, et comme il refusait avec fermeté d'obéir aux ordres de l'empereur, il fut exilé à Curubis, ville de la province Zeugitane. Mais ce bannissement ne fut pas de longue durée. Galérius Maximus, successeur de Paternus, lui ordonna de revenir et d'occuper provisoirement de nouveau ses jardins. La joie du peuple au retour

(11) Augustin. de Baptism., I, 28; II, 13; III, 6.

de son évêque ne tarda pourtant pas à s'évanouir. Maximus, qui se trouvait à Utique, donna l'ordre d'y faire transférer Cyprien pour y être jugé. Mais celui-ci crut devoir à l'église où il avait vécu, enseigné et agi, le témoignage de son sang, et il se cacha afin de se dérober à cet ordre jusqu'au moment où le proconsul serait de retour à Carthage. Aussitôt qu'il y fut arrivé, Cyprien quitta sa retraite et fut sur-le-champ arrêté et conduit à Sexti, résidence du proconsul. Tout Carthage fut ému en apprenant cette nouvelle; la population chrétienne accompagna son pasteur jusqu'à sa prison et veilla pendant la nuit entière près de la maison où il était renfermé. Le lendemain matin, Maximus le fit amener devant son tribunal. L'interrogatoire ne fut pas long, et la sentence fut rendue en ces mots : « Que l'évêque Thascius Cyprianus soit décapité. » Sa réponse en l'entendant proclamer fut : « *Deo gratias !* » Elle fut exécutée sur-le-champ. Une foule innombrable suivit l'évêque au lieu du supplice. Là, Cyprien fit encore une prière, puis il se déshabilla lui-même, se couvrit les yeux, se laissa lier les mains par un prêtre et fit compter vingt-cinq pièces d'or à l'exécuteur. Ses fidèles étendirent autour de lui des morceaux de linge pour recevoir le sang du saint martyr. Le bourreau saisit le glaive en tremblant, et le 14 septembre 258, tomba la tête vénérable du premier évêque d'Afrique qui remporta la palme du martyre (12).

Cyprien fut, comme évêque, un des astres les plus brillans qui ait éclairé l'horizon de l'église catholique. Qui pourrait compter ses mérites, louer dignement ses vertus pastorales? Il faudrait sa piété, son zèle, un cœur comme le sien, qui, renonçant à lui-même, s'était complètement amalgamé avec l'Eglise tout entière, pour pouvoir exprimer les sentimens sublimes dont il était pénétré. Sa renommée enflamma

(12) Pont., ibid., c. 14-18.

l'enthousiasme des plus illustres Pères de l'Église ; elle fut célébrée et chantée dans tous les siècles (13). Saint Augustin a été le véritable interprète de l'Eglise, quand il lui a appliqué les surnoms d'*évêque catholique*, de *martyr catholique* (14). Les ouvrages qu'il nous a laissés prouvent qu'ils les avait bien mérités.

I. *Ecrits.*

Si saint Cyprien fut illustre comme évêque, il ne rendit pas de moins grands services à l'Eglise comme écrivain. Plein d'attention pour ses besoins et de zèle pour ses intérêts, désirant fonder à tous égards un véritable sentiment chrétien et une entière communauté de vie spirituelle, il donna dans ses écrits, à sa voix et à ses sublimes impressions, une portée plus élevée que ses paroles ou son influence personnelle n'en pouvaient acquérir. De ces dignes efforts naquit pour la littérature ecclésiastique une riche moisson de fleurs suaves et immortelles. Les écrits de saint Cyprien sont autant d'émanations de son génie, plein à la fois de

---

(13) Prudent. de Coronis. Hymn. 13, dit en parlant de Cyprien :

Unica terra tulit, quo splendeat omne, quidquid usquam est,
Inde domo Cyprianum, sed decus orbis, et magistrum ;
Est proprius patriæ martyr, sed amore et ore noster ;
Incubat in Libya sanguis, sed ubique lingua pollet :
Sola superstes agit de corpore, sola obire nescit.
Dum genus esse hominum Christus sinet, et vigere mundum :
Te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discet.
Spiritus ille Dei, qui fluxerat autor in prophetas,
Fontibus eloquii te cœlitus actus irrigavit, etc.

(14) Augustin. de Baptism., III, 3. Ego Cyprianum catholicum episcopum, catholicum martyrem et, quanto magis magnus erat, tanto se in omnibus humiliantem, etc. Vincent. Lirin. Commonit., c. 6, 30. — Gregor. Naz. Orat. XVIII.

grandeur et de grâce. Pour ne rien dire de leur contenu, celui qui voudrait décrire leur beauté, leur clarté, leurs périodes arrondies, le charme et l'harmonie de l'éloquence de leur auteur, qui tantôt coule doucement comme un ruisseau limpide, tantôt roule ses flots comme un torrent impétueux, celui-là, dis-je, devrait être doué lui-même de son admirable faconde. A cet égard, saint Cyprien est sans contredit l'écrivain le plus étonnant de son siècle, et tout le monde lui rend l'hommage qui lui est dû (15).

De même que chez presque tous les Latins, la tendance de saint Cyprien était éminemment pratique, et plus encore que celle de Tertullien. Ce n'est point à la spéculation et à la dialectique qu'il s'attache ; aussi possédons-nous de lui fort peu de chose qui se rapporte à la défense du christianisme contre les hérétiques, les juifs et les païens. Son génie s'était proposé un but différent ; il voulait former la vie chrétienne. Il sut y jeter un regard pénétrant et net, l'enchâsser avec tact et prudence dans les formes de la foi, et avec non moins d'adresse ramener cette foi autour de l'Eglise et la faire pénétrer dans tous ses replis. En traitant de cette partie pratique du christianisme, du développement organique de son principe dans la vie, de celui de la discipline au dedans et au dehors, en grand et en petit, il a déployé une connaissance et une énergie extraordinaires, et a rendu des services plus grands

(15) August. Serm. CCCXIII, de S. Cypr. : Cujus reverendi episcopi et venerandi martyris Cypriani laudibus nulla lingua sufficeret, nec si se ipse laudaret. — Hieron. epist. 49, ad Paul. : Beatus Cyprianus instar fontis purissimi, dulcis incedit et placidus; et cum totus sit in exhortatione virtutum, occupatus persecutionum angustiis, de Scripturis divinis nequaquam disseruit. — Lactant. Instit. V, 1. Erat enim (Cyprianus) ingenio facili, copioso, suavi, et quæ sermonis maxima est virtus, aperto; ut discernere nequeas, utrumne ornatior in eloquendo, an facilior in explicando, an potentior in persuadendo fuerit, etc.

qu'aucun autre avant ou après lui. Aussi ses ouvrages se répandirent-ils, dès l'origine, en Orient comme en Occident; ils y furent également appréciés et aimés, et saint Jérôme ne voulut pas même en transcrire la liste, disant que cela n'était pas nécessaire, puisque leur éclat surpassait celui du soleil (16).

La forme des écrits de saint Cyprien indique elle-même les rubriques sous lesquelles il faut les ranger. Ils se divisent en deux genres différens, d'une étendue à peu près égale; ce sont des dissertations au nombre de treize, et des lettres au nombre de quatre-vingt-un. Nous allons examiner les unes et les autres avec quelque détail.

A. *Dissertations.*

1° *Liber ad Donatum s. de Gratia Dei.* Pamelius et Baluze l'ont rangé parmi les lettres. Cet écrit est sans aucun doute le premier que saint Cyprien composa après sa conversion. L'élégance et le charme du style, qui devient souvent poétique, le contenu qui offre les épanchemens d'un cœur régénéré et bienheureux, enfin le manque de preuves tirées de la Bible, si fréquentes d'ailleurs chez lui, tout indique cette époque. Nous ne savons pas quel était le Donatus, auquel cet ouvrage est adressé; nous apprenons seulement qu'il était lui-même un nouveau converti que Cyprien exhorte à fuir les plaisirs du monde et à servir Dieu en innocence. Une peinture agréable de l'automne amène la description des sentimens intérieurs de l'écrivain et des réflexions on ne saurait plus attrayantes sur la grâce providentielle de Dieu. Cette impression encourageante est rendue plus vive par un tableau fort sombre de la vie vaniteuse du monde, empruntée

(16) Hieron. cat., c. 67. Hujus ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint ejus opera.

à celle des païens et contrastée avec la félicité d'une âme qui, se dérobant à ce monde, trouve un ample dédommagement dans son union avec Dieu.

Nous avons déjà cité plus haut quelques passages de cet écrit. Personne n'a peut-être jamais senti plus fortement ni mieux décrit que saint Cyprien les différences essentielles entre les opinions et les sentimens des chrétiens et des païens. La doctrine de la grâce est admirablement traitée dans cet ouvrage.

2° *De Idolorum vanitate.* L'authenticité de cet écrit est incontestable (17); mais le titre et le commencement n'en sont pas partout les mêmes. Tantôt on trouve : *Quod idola dii non sint,* et tantôt : *Incipit, quod idola dii non sint et quod unus Deus sit,* etc. Cela vient de ce que les anciens donnaient souvent pour titre aux ouvrages les premiers mots du texte. Celui-ci se divise en trois parties : la première traite de l'idolâtrie, de son origine, de sa nature, etc., comme chez Minucius Félix; la seconde contient une exposition succincte de la croyance chrétienne sur l'unité de Dieu, sur sa spiritualité, son immensité et sa révélation, d'abord au peuple juif, puis aux païens; la troisième partie est consacrée à expliquer en peu de mots le dogme de l'Incarnation et de la divinité de Jésus-Christ, avec les preuves qui s'y rapportent, savoir : les prophéties, les miracles et la résurrection de Jésus-Christ, et le martyre des chrétiens.

On voit par ce qui précède que le titre de l'ouvrage n'indique que la moitié de ce qu'il contient. Du reste, cet écrit est, de tous ceux de saint Cyprien, celui qui offre le moins d'originalité; les deux premières parties sont tirées de Minucius, et la dernière, de l'Apologétique de Tertullien, soit

(17) Augustin. de unic. Baptism. IV, 6. (Edit. Maur. T. IX, p. 530.) Hieron. ep. 83, ad Magnum.

pour les pensées, soit même souvent pour les expressions. Cette circonstance, jointe à la disposition et à l'exécution de l'ouvrage, lui donne la forme d'une apologie de la religion chrétienne, quoique l'auteur ne se soit nulle part expliqué bien clairement sur le but qu'il avait en vue. A en juger par l'exorde, il paraîtrait que cet écrit se rattachait à quelque autre, ou du moins à une introduction en forme de lettre; en effet, dans les anciens manuscrits, il est intitulé *Epistola*. Si cette supposition est juste, il aura probablement été composé à l'approche d'une persécution, peut-être en 250. Le langage est très familier; la doctrine de la personne de Jésus-Christ y est rendue succinctement, mais néanmoins avec une grande clarté.

3° *Testimonia adversus Judæos ad Quirinum*. Ce sont trois livres qui forment en quelque façon le pendant du précédent ouvrage. Leur authenticité est suffisamment attestée contre les objections d'Erasme, par le témoignage de saint Jérôme, de saint Augustin, de Gennadius, de Fulgence, etc. (18). Quant à l'époque de leur composition, elle ne saurait s'éloigner beaucoup de celle du précédent écrit; une assertion, que cet ouvrage renferme sur la pénitence, doit faire juger que la question *de Lapsis* n'avait pas encore été soulevée. Les deux premiers livres forment, réunis, une espèce d'apologie du christianisme contre les Juifs. Le premier contient vingt-quatre chapitres: on y prouve, par des passages de l'Ancien Testament, que la loi de Moïse ne devait former qu'une institution transitoire; qu'à la venue de Jésus-Christ, elle devait, conformément aux prophéties, se fondre dans les institutions spirituelles de son nouveau royaume, qui, par l'ingratitude du peuple juif, avait été transféré à

(18) Hieron. Dial. I, contr. Pelagian. — August. contr. duas Pelag. epist. L. IV, 8, 9, 10. — Gennad. de Script. eccles., c. 42. — Fulgent. contr. Fabian., c. 11.

nous. Le second livre présente des preuves tirées de la Bible, en réponse à trente questions, pour démontrer que toutes les prophéties se sont accomplies en Jésus, qu'il est vraiment Dieu, Christ, Sauveur et Juge du monde. Le troisième livre, qui a été composé plus tard, renferme la partie pratique, c'est-à-dire cent vingt titres, formant un réglement de vie chrétienne, puisé dans l'Écriture, indiquant quelles sont les vertus qu'il faut plus particulièrement exercer et pour quelle raison, comme aussi quels sont les défauts qu'il faut avec le plus de soin éviter.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que le titre de cet écrit ne se rapporte qu'aux deux premières parties. Le réglement de vie du troisième livre n'est point présenté sous forme de corps de doctrine, mais se compose seulement d'un recueil de passages de l'Écriture; par cette raison même, il est très précieux, car un semblable recueil est bien plus utile pour créer une vie solide et un véritable sentiment chrétien, que les spéculations vides de sens et la fausse sensibilité d'une prétendue philosophie morale.

4° *De Habitu virginum*. Excellent ouvrage dont parlent Pontius, saint Jérôme et saint Augustin (19). L'époque de sa composition précéda la persécution de Décius, et se rapporte, par conséquent, aux premiers temps de l'épiscopat de saint Cyprien. Le ton et la gravité du style indiquent au lecteur que c'est un évêque qui parle à des vierges. Quelques expressions qui ont paru annoncer un prêtre d'un ordre inférieur, ont été alléguées à tort. Ce qu'il dit de l'inconvenance qu'il y a à laisser l'indiscipline s'introduire parmi les vierges consacrées au Seigneur (car c'est d'elles qu'il est principalement question dans cet écrit), nous fait connaître le relâchement qui s'était glissé dans les mœurs chrétiennes

(19) Hieron. ep. 18, ad. Eustoch.— It. ep. 97.—August. de Doctr. christ. IV, 21. — Pont. vita Cypr., c. 13.

pendant le long repos dont on avait joui depuis l'empereur Alexandre jusqu'à la mort de Philippe l'Arabe, relâchement auquel saint Cyprien cherche à remédier. Cet ouvrage date donc de l'an 248 ou 249.

Dans l'exorde, l'auteur pose en fait que la discipline morale est l'âme et la condition de tout véritable sentiment religieux. Puis il s'adresse plus particulièrement aux épouses virginales de Dieu. « Ce sont elles, dit-il, qui sont les fleurs de « la semence divine, l'ornement et la parure de la grâce spi« rituelle... l'image de Dieu dans laquelle la sainteté du « Seigneur se reflète, la partie la plus sublime du troupeau « de Jésus-Christ. En elles l'Eglise se réjouit, et en elles les « plus riches fleurs sont sorties de son sein maternel, glo« rieux et béni. Plus le nombre des vierges consacrées au « Seigneur augmente, plus s'épanouit la joie de la mère. » Mais plus la fleur est belle, plus elle exige de soins et d'attention pour la conserver : aussi les sentimens d'une vierge chrétienne s'accordent mal avec la grossièreté de ceux du monde qui ne cherchent qu'à plaire. Cyprien réfute les argumens par lesquels les jeunes filles, surtout celles des classes riches et élevées, s'efforçaient de colorer leur goût pour la toilette. Il leur fait voir qu'agissant dans l'esprit de la religion, elles emploieraient leur argent d'une manière bien plus méritoire et plus agréable à Dieu en secourant les pauvres qu'en le dépensant en objets de parure et en fard, dont l'usage convient plutôt à des prostituées qu'à des épouses de Jésus-Christ. Elles faisaient mal, ajoute-t-il, d'assister à des noces et à des parties de bains, où elles ne pouvaient rien voir ni rien entendre de bon. L'Église s'affligeait de ce qu'elles s'oubliaient ainsi ; il les exhorte donc doucement à ne pas perdre la dignité qu'elles ont reçue, à la conserver au contraire avec soin, en se rappelant sans cesse que la virginité a plus de mérite ici-bas que le mariage, et qu'elle sera plus glorieusement récompensée là-haut.

Le style est plein de chaleur et de dignité; l'éloquence descriptive de l'auteur s'y déploie dans toute sa force; le mérite de la virginité chrétienne y est développé sous les divers rapports du dogme, de la morale et de la beauté. Cet écrit est donc fort important pour cette partie de la discipline de l'Église.

5° *De Unitate Ecclesiæ,* connu aussi sous le titre : *de Simplicitate Prælatorum,* qui est tiré des mots par lesquels commence l'ouvrage. Tout le monde est d'accord pour en fixer la publication à l'an 251, époque où l'Église de Carthage et celle de Rome étaient agitées en même temps par Felicissimus et Novatien. Nous apprenons ces détails d'une lettre de félicitation écrite par saint Cyprien à quelques confesseurs romains rentrés dans la communion, et qui était jointe à cette dissertation (20). Afin de dissiper l'illusion à l'aide de laquelle les séducteurs parvenaient à tromper les esprits faibles, Cyprien y développe le principe de l'unité du christianisme et de l'Église en opposition à l'hérésie et au schisme, surtout sous le rapport pratique.

Sa maxime fondamentale est celle-ci : *Extra Ecclesiam salus nulla;* et voici comment il l'explique : Jésus-Christ a enseigné une seule vérité et il a fait dépendre la vie éternelle de l'attachement à cette règle unique. Ce sentier seul de la véritable foi, vivante dans l'Eglise, conduit donc exclusivement au but. L'apparition des sectes, avec toutes leurs erreurs, ne saurait rendre douteuse ni la connaissance, ni le choix de la seule vraie route : il n'y en a qu'une, qui est l'Église unique de Jésus-Christ. Or, cette Église est facile à trouver, de manière à ne pas se tromper. Jésus-Christ, tout en accordant des droits et des pouvoirs égaux aux apôtres sur lesquels et par lesquels son Église a été construite, leur a donné néanmoins un chef, un centre, un

(20) Ep. 51.

point de réunion dans la personne de Pierre; tandis que dans la chaire de Pierre, il a fondé et affermi, une fois pour tout, l'unité, tant de l'apostolat que de l'épiscopat de l'Église tout entière. Ce n'est que dans cette unité, maintenue et fortement liée par l'épiscopat et plus encore par la chaire de Pierre, qu'existe la seule vraie foi, la seule et ardente charité..... le salut. Cette Eglise unique, vivifiée par Jésus-Christ et son Esprit, vivifie à son tour l'humanité qu'elle accueille en elle. C'est comme telle qu'elle est représentée dans la robe non cousue de Jésus-Christ, dans la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe. C'est d'après ces lois fondamentales du christianisme que saint Cyprien juge ensuite l'hérésie et le schisme. Dieu ne les empêche pas, parce qu'il ne veut pas mettre d'obstacle au libre arbitre de l'homme, mais il les condamne comme tous les abus que l'homme fait de sa liberté. Et il faut rappeler en leur faveur ces mots : *Ubicunque duo vel tres collecti fuerint*, etc.; car Jésus-Christ a mis pour condition du salut l'unité dans la foi et dans la charité, ce qui n'existe pas dans l'hérésie et le schisme. Sans cette unité, le martyre même devient inutile; leur apparition, tout affligeante qu'elle est, ne doit point causer de scandale; ils ont été prédits, et leur sort a été figuré dans l'Ancien Testament. Il ne faut pas se laisser égarer, même quand des confesseurs se rangent du côté opposé; eux non plus ne sont pas à l'abri du danger; la plus grande et la meilleure partie d'entre eux reste avec l'Église, et, en définitive, ce ne sont pas les confesseurs qui font l'Église, c'est l'Église qui fait les confesseurs. Cet écrit se termine par une exhortation pressante à maintenir inviolablement l'unité, en concorde, en foi et en charité, loin de tout déchirement et de toute séparation.

Saint Cyprien est plus original dans cet ouvrage que dans aucun autre. Les points principaux qu'il s'agissait surtout de faire ressortir sont admirablement bien traités, et il eût

été à désirer seulement que l'auteur se fût décidé à s'étendre davantage. Mais comme en général il aime mieux entendre Jésus-Christ et les apôtres que sa propre voix, et tirer ses argumens des profondeurs de la vie et du sentiment chrétien plutôt que d'une réunion d'idées spéculatives, il jugea que ce qu'il en disait devait suffire au but qu'il se proposait d'atteindre. Et, en effet, le succès couronna ses efforts: beaucoup de personnes égarées rentrèrent en pleurant dans le sein de l'Église. Nous aurons occasion d'en reparler plus bas de nouveau.

6° *De Lapsis*. L'occasion qui donna lieu à la composition de cet ouvrage fut la persécution de Décius et les nombreuses apostasies qu'elle amena. Saint Cyprien renvoya ces apostats turbulens à la décision d'un concile, et il écrivit, tant pour rappeler à eux-mêmes ceux qui étaient tombés que pour faciliter aux évêques le jugement qu'ils devaient porter de la chose, et obtenir qu'à cet égard une règle de discipline uniforme fût observée; il écrivit, disons-nous, cet exposé qui devait servir de base à leurs délibérations. Il l'envoya aussi au clergé de Rome. L'exorde nous apprend qu'il le composa peu de temps après son retour, en 251. Les objections de Semler contre son authenticité ont été réfutées d'avance par les témoignages de saint Augustin, de Pacianus, de Fulgence et d'autres (21).

Il commence par exprimer sa joie du retour de la paix, des glorieuses légions de martyrs et de confesseurs qui avaient fait triompher l'Eglise; puis il épanche la douleur que lui ont fait éprouver ceux qui ont affligé Dieu et l'Eglise par leur apostasie. « Il faut plus de pleurs que de paroles « pour exprimer la douleur que nous ont causée les bles- « sures faites à notre corps, les grandes pertes qu'a souf-

---

(21) August. de Fide et Oper., 19, 27. — De Baptism. IV, 9. — Pacian. ep. 3. — Fulgent. ad Trasimund., II, 17.

« fertes cette communauté naguère si nombreuse. Car, qui « pourrait être assez cruel, assez impitoyable, assez dé« pourvu d'amour paternel, pour contempler d'un œil sec « la chute d'un si grand nombre des siens, pour ne pas « fondre en larmes à l'aspect de ces ruines tristes et souil« lées, pour ne pas soulager son cœur par des soupirs plu« tôt que par des paroles? Je souffre, mes frères, je souffre « cruellement avec eux; et ma souffrance n'est point dimi« nuée par la pensée que je suis sain et sauf de ma personne; « car, pour le pasteur, il est bien plus pénible de savoir que « son troupeau est blessé. Mon cœur se consume avec tous et « chacun de vous, et le poids du chagrin et de la mort qui m'op« presse est impossible à soulever. Les flèches de l'ennemi des« tructeur ont percé aussi mes membres, et le poignard de sa « fureur a labouré mes intestins. Mon cœur n'est point de« meuré à l'abri des orages de la persécution. J'ai été jeté à « terre avec mes frères renversés. » Il continue, dans ce même ton douloureux, à rechercher les causes de cette terrible épreuve; c'est, dit-il, surtout le désordre qui règne parmi les chrétiens de toutes les classes; la suite de ce désordre a été que non seulement beaucoup de chrétiens ont cédé aux tourmens et à la crainte de la mort, mais encore qu'il y en a eu même temps qui se sont présentés, sans qu'on le leur eût demandé, pour sacrifier leur salut sur les autels du démon, pour y brûler en place d'encens leur espérance et leur foi. Mais, ce qui rendait le mal encore bien pire, c'était que ces hommes qui avaient apostasié avec tant de légèreté, voulaient à toute force rentrer dans l'Église sans pénitence et sans satisfaction; tandis que quelques prêtres, oubliant leur devoir, les soutenaient dans leurs prétentions. « Ils vien« nent à nous des autels du démon; leurs mains sont en« core souillées de la fumée de l'encens, et c'est ainsi qu'ils « osent approcher du sanctuaire du Seigneur! L'aliment mor« tel des idoles remplit encore leur estomac, leur bouche

« respire encore l'odeur impure de leur crime, et, dans cet « état, ils se jettent sur le corps du Seigneur..... Tout ce « que l'Ecriture dit pour les avertir est dédaigné par eux ; « avant d'avoir expié leur faute, avant d'avoir confessé leur « crime, avant d'avoir purifié leur conscience par le sacrifice « et la main des prières, avant d'avoir apaisé le Seigneur me« naçant et irrité de leurs offenses, ils violent son corps et « son sang, et aujourd'hui ils pèchent plus grièvement contre « le Seigneur, par les mains et la bouche, que dans le « moment même où ils le reniaient. » Il s'efforce après cela de leur faire comprendre que l'absolution qui leur a été donnée intempestivement, contre la volonté et l'ordonnance de Dieu, est sans fruit, trompeuse, et qui plus est funeste même pour eux; l'intercession des martyrs ne serait point en état de procurer le pardon à ceux qui n'ont point la contrition. Pour prouver jusqu'à quel point leur crime est abominable, il rapporte plusieurs signes qui se sont manifestés chez des chrétiens qui ont voulu communier après avoir péché, et, en revanche, l'exemple édifiant d'autres, qui ont éprouvé des remords de la seule pensée de sacrifier, et qui étaient allés sur-le-champ décharger leur conscience par la confession. Il termine en les exhortant vivement à confesser leurs péchés avec repentir, à se livrer à une pénitence active et véritable, et il promet à ces pénitens sincères l'absolution et la réconciliation avec l'Eglise.

Le style de cet écrit est plein de dignité et on ne saurait plus touchant ; il est harmonieux, et l'on dirait que tout le génie de l'Église s'est réuni dans le sein et sous la langue de l'auteur. Nous pourrions facilement en tirer des applications aux temps où nous vivons, si c'en était ici le lieu. Il est du reste d'un grand intérêt pour l'histoire du dogme, sous le rapport du pouvoir des clefs, du sacrement de la pénitence et de l'absolution.

7° *De Oratione Dominica.* Cet écrit n'est pas beaucoup plus récent que les deux précédens, mais il ne saurait pas être plus ancien, car Pontius le place à côté de l'ouvrage *de Unitate Ecclesiæ*, et les confesseurs y sont exhortés à ne pas se glorifier; il a donc été composé vers l'an 252. Saint Augustin en fait l'éloge et le cite souvent (22).

Cet ouvrage, un des plus agréables et des plus spirituels de l'auteur, se divise en trois parties. La première traite de l'excellence de l'Oraison dominicale, qui nous a été enseignée par le Fils unique de Dieu lui-même, et du sentiment que doit éprouver celui qui veut prier véritablement. A cette introduction suit l'explication détaillée de cette prière; la troisième partie enfin renferme quelques prescriptions pratiques, où il est dit qu'à l'exemple de Notre-Seigneur, nous devons prier souvent pour tout le monde, avec un esprit recueilli, véritablement et par conséquent aussi activement, à certaines heures du jour et de la nuit.

Il faut surtout remarquer ce qu'il dit, dans le chapitre 10, sur la qualité d'enfans de Dieu dont jouissent les fidèles, et, dans le chapitre 22, sur les effets de la prière, qui efface les fautes morales que l'on commet journellement. Il fait aussi d'excellentes observations sur la dissipation dans la prière (ch. 31). Il cite de la messe les paroles : *Sursum corda*, avec le répons : *Habemus ad Dominum.* Ce qu'il dit des heures ordinaires, de prime, tierce, sexte et none, se trouve déjà chez Clément d'Alexandrie.

8° *De Mortalitate.* Ainsi que nous avons dit plus haut, ce fut vers l'an 252 que la peste commença à désoler Carthage, ainsi que toutes les provinces de l'empire. Ce fléau fit trembler aussi les chrétiens. Saint Cyprien s'efforça donc par cet écrit de rendre le courage aux esprits inquiets, en leur re-

(22) August. contr. Julian., II, 2. — Contr. duas Pelagian. ep. IV, 9, 10. — De lib. arbitr., c. 13, etc.

présentant surtout que la mort n'a rien d'affreux pour le chrétien ; qu'il doit au contraire la désirer, et que par conséquent la calamité dont le monde était frappé ne devait pas l'effrayer. Comme il ne parle point dans cet écrit de la persécution, il y a lieu de croire qu'elle n'a été composée qu'en 253 et 254.

Il rappelle divers passages de l'Écriture sainte, pour faire voir que les signes par lesquels le Seigneur devait annoncer la fin du monde, se montraient par degrés. La pensée de sortir d'un monde livré aux combats et aux dangers, doit nous réjouir, puisque nous avons en notre faveur les promesses du Dieu qui ne trompe pas, et au sujet desquelles on ne saurait entretenir aucun doute, aucune méfiance. Du reste, il ne faut pas s'étonner si la contagion enlève indifféremment les chrétiens et ceux qui ne le sont pas. Les vicissitudes du monde sont les mêmes pour tous ; participant à la même nature, tous les hommes y sont assujétis. La route des souffrances a été de tout temps celle des justes ; ce n'est que par des combats que l'on parvient à la victoire, par les prières à la glorification. Après avoir décrit les affreux symptômes que présentaient les pestiférés, il ajoute : « Qu'il « y a de courage à lutter, avec la force d'un esprit inébran« lable, contre les attaques de la destruction et de la mort ! « Qu'il y a de grandeur d'âme, au moment où le genre humain « s'écroule, à rester debout au milieu de ses ruines, au lieu « de se laisser abattre comme ceux qui n'espèrent point en « Dieu ! Il faut au contraire nous réjouir et saisir la faveur « du moment, car tandis que nous exprimons hautement « notre foi, et que nous courons péniblement vers Jésus« Christ sur l'étroit sentier du Christ, nous recevons de lui « la récompense de sa vie et de la foi. » La mort est terrible pour celui qui ne croit pas, mais elle est consolante à tous égards pour le fidèle, quel que soit son rang ou son âge. Il ne faut pas non plus s'affliger de ce qu'en mourant ainsi,

on n'obtient pas la couronne du martyre : car c'est la volonté de Dieu et non pas la nôtre qui nous la donne. Nous devons mourir avec joie ; nous ne devons pas pleurer ceux qui meurent ; car le chrétien ne sort pas de la vie, il y va. Il a renoncé au monde, il ne lui appartient pas, il ne vit pas pour lui ; qu'est-ce qui pourrait donc l'empêcher de s'en séparer avec plaisir ?

Il règne dans cet ouvrage une grandeur d'âme, une vigueur de foi et une confiance qu'il serait impossible d'exprimer par des paroles, une grandeur qui ne se borne pas à se suffire à elle-même, mais qui attire les esprits et les élève jusqu'à elle. Cela n'appartient qu'à un évêque comme saint Cyprien. Il fait, dans le chapitre 8, un tableau frappant de la communauté de destin qu'ont ici-bas les bons et les méchans.

9° *Ad Demetrianum*. Ceci est une apologie du christianisme. Ce Démétrien qui habitait Carthage, et qui y occupait une place éminente, on ne nous dit pas laquelle, nourrissait, répandait et exerçait, autant qu'il le pouvait, une inimitié mortelle contre les chrétiens. Il avait plusieurs fois entretenu Cyprien à ce sujet, mais pour demeurer sourd à toutes ses représentations ou pour épancher sa haine. A cette époque, l'Empire romain était dévasté en même temps par la guerre civile, la famine et la peste. Démétrien en prit occasion d'accuser la religion chrétienne d'être la source de tous ces maux, et en conséquence de l'outrager et de la persécuter. Saint Cyprien se crut obligé de répondre à cette accusation, et il composa cet écrit, probablement sous le règne de Gallus, en 253, alors que ces maux étaient parvenus à leur comble. Son authenticité est incontestable (23).

Il dit en commençant que c'est à regret qu'il répond, et

(23) Lactant. Instit. V, 4, — Hieron. ep. 83, ad Magn. — Pont. in vit. Cypr., c. 4.

seulement pour que son silence ne soit pas interprété comme une preuve d'embarras ou comme un aveu. Il remarque que le monde a déjà vieilli, qu'il ne possède plus la vigueur de la jeunesse, qu'il s'écroule, et qu'en conséquence les maux dont on se plaint sont dans le cours naturel des choses. Puis ces grands châtimens sont envoyés, non pas à cause des chrétiens qui adorent Dieu, mais à cause des païens qui ne l'honorent pas. Tout irait mieux si les hommes voulaient se convertir ; mais comment la nature peut-elle conserver sa marche ordinaire, quand tout se pervertit ? Quand les vices n'ont plus de frein, n'est-il pas juste que la verge du châtiment se montre impitoyable ? L'injustice des païens envers les chrétiens appelle sur eux la colère de Dieu ; ils s'aveuglent à plaisir, tandis que tout devrait leur prouver, clair comme le jour, la nullité de l'idolâtrie et la vérité du christianisme. Si les chrétiens sont frappés, eux aussi, par le fléau universel, ce n'est pas là un argument contre eux ; c'est la suite naturelle des rapports communs de l'humanité. L'auteur termine par une exhortation à la conversion.

Le style de cet ouvrage est éloquent et plein de feu ; mais les pensées sont présentées sous la forme d'aphorismes plutôt que traitées à fond ; leur but semble être plutôt de rétorquer que de persuader ; aussi Lactance n'était-il pas très content de l'exécution.

10° *De Exhortatione martyrii ad Fortunatum.* Cet écrit fut composé à la demande de l'évêque Fortunatus et à l'occasion d'une nouvelle persécution ; mais laquelle ? c'est ce qu'il est difficile de décider. On ne sait si c'est celle des années 252 et 253 ou bien celle de l'an 257. Les avis sont partagés ; nous nous décidons pour la première époque, parce que l'auteur y parle non seulement de persécution, mais encore de peste, et que les préceptes y sont plus modérés. Cet écrit n'est point une dissertation en règle, mais plutôt un projet, en treize paragraphes, d'un ouvrage sur cette ma-

tière; il ne donne, pour nous servir d'une expression de saint Cyprien lui-même, que la laine de l'agneau par lequel nous avons été sauvés et vivifiés, et il laisse à Fortunatus le soin d'en faire un habit à sa mesure et à sa guise, qui soit commode pour lui et qui convienne à ses ouailles. Le contenu, comme dans les *Libri Testimoniorum*, se compose d'un recueil de passages de la Bible, dans lesquels on démontre aux chrétiens, d'abord la nullité des idoles, puis l'unité exclusive de Dieu, où on leur fait connaître les suites terribles de l'apostasie, et les exhorte à confesser leur religion avec fermeté.

Les motifs qui doivent engager au martyre sont exposés avec force dans le chapitre 5. La péroraison manque de développement, mais elle est pleine de pensées édifiantes.

11° *De Opere et Eleemosynis.* A en juger par la conclusion, cet écrit doit avoir été composé pendant la paix de l'Église, dans le but d'exciter les fidèles à la bienfaisance la plus libérale. Il se place donc entre les années 254 et 256. Il y a des témoignages extérieurs de son authenticité, sans aucune raison d'en douter (24).

Les motifs allégués par l'auteur sont en général déduits avec force et talent. Le but de l'Incarnation, dit-il, fut de relever l'homme de sa chute; une fois relevé, de le maintenir à sa hauteur morale, et à cet effet Dieu lui commande des œuvres de miséricorde, par lesquelles les fautes qu'il commettrait après le baptême seraient expiées et effacées. Les péchés commis avant le baptême sont lavés par le sang de Jésus-Christ, et ceux qui le suivent par les œuvres de charité. C'est ainsi que le Seigneur l'a commandé, que les prophètes l'ont ordonné, que les Actes des apôtres dans le Nouveau Testament l'ont confirmé. Jésus ne cesse de re-

(24) Pont., ibid. — Hieron. ep. 54, ad Pammach. — August. c. Julian. II, 8. — Ad Bonifac. IV, 8.

commander partout la bienfaisance. La crainte de priver par là les enfans de leur bien n'est pas une raison valable pour s'en dispenser, car après tout l'amour de Dieu est le plus grand des trésors; si l'on a beaucoup d'enfans, il faut, par d'abondantes aumônes, leur assurer le pardon et la grâce de Dieu et leur amasser auprès de Dieu un capital qui leur profite. Tout cela est éclairci par des exemples tirés de la Bible. La bienfaisance est un magnifique spectacle pour les anges; si on la négligeait, ce serait une espèce de triomphe que l'on procurerait au démon sur Jésus-Christ, puisque celui-là obtiendrait sans avoir rien promis, sans avoir versé son sang ou répandu des grâces, ce que Jésus n'aurait gagné qu'au prix de tant de sacrifices sans pouvoir le conserver. D'ailleurs Jésus-Christ a déclaré de la manière la plus positive que les œuvres de miséricorde jetteraient, au jour du jugement, un poids décisif dans la balance, motif suffisant et digne but de la bienfaisance chrétienne!

Sous le rapport dogmatique, cet ouvrage ne manque pas d'importance, surtout en ce qui regarde la doctrine catholique de la Justification. Le juste lui-même, comme tel, ne demeure pas ici-bas complètement exempt de péché; mais il couvre et efface ses défauts par une proportion plus grande de charité active, etc. (c. 1-3). L'exégèse est aussi parfaitement traitée.

12° *De Bono patientiæ*. Cet écrit est un des produits les plus précieux du génie de saint Cyprien; il nous apprend lui-même, dans sa lettre *ad Jubajanum*, l'occasion qui le lui a fait composer (25). Les discussions sur le baptême des hérétiques s'étant échauffées et tout étant à craindre pour l'unité et la paix intérieure de l'Eglise, le pacifique évêque s'efforça de calmer les esprits irrités, et il écrivit en conséquence, vers l'an 255 ou 256, sur le prix de la patience. Il

(25) Ep. 73.

fait bien connaître dans cet ouvrage tout le tact dont il était doué ; il ne touche pas, même de loin, la plaie alors saignante, et se contente de faire des représentations générales pour engager tout le monde à la modération.

Il exhorte à la patience et à la modération dans toutes les peines, quelles qu'elles soient, par l'exemple de Dieu qui les supporte toutes sans se plaindre, par l'exemple de Jésus-Christ dans la tentation ; par sa Passion, par sa conduite envers les juifs, par sa charité qui ouvre l'Eglise à tout le monde ; par l'exemple des patriarches, etc. D'ailleurs, tous les hommes sont, en naissant, condamnés à souffrir ; ce n'est que par la patience qu'ils acquièrent toutes les vertus, et la charité, la première de toutes. Il oppose à ce tableau des suites funestes de l'impatience qu'il prouve encore par l'Ecriture sainte. L'écrit finit par une exhortation.

13° *De Zelo et livore*. Le titre seul de cet écrit nous fait voir qu'il a été composé à la même occasion et dans le même but que le précédent ; il appartient à l'année 256. Le plan et l'exécution sont aussi les mêmes ; saint Cyprien veut guérir le mal sans irriter ou blesser la partie enflammée ; ce qui prouve jusqu'à quel point il sentait, sans s'en douter, la position qu'il occupait dans l'Église.

L'envie et la jalousie, dit notre évêque, sont des plantes venimeuses qui naissent dans les plus grandes profondeurs du sol de l'Église, y croissent en profusion, et dont la destruction exige une attention de tous les momens. Les plus grands maux en ont été la suite ; la chute des anges et de l'homme, le premier fratricide et le meurtre du Messie ; mais c'est surtout l'Eglise qui en a souffert. « Ce sont elles « qui rompent le lien de la paix chrétienne, qui blessent « l'amour fraternel, altèrent la vérité, brisent l'unité, de- « viennent la source des hérésies et des schismes ; quand on « devient l'ennemi des prêtres, qu'on est jaloux des évêques, « quand celui-ci ou celui-là se plaint de n'avoir pas été or-

« donné, ou bien de ce qu'on lui a préféré un autre, etc. » C'est ainsi que la jalousie trouble et envenime tout le bonheur de la vie. C'est pour cette raison que Jésus-Christ, afin de détruire ce péché, le plus ancien de tous, dans son Eglise, a posé l'humilité pour loi fondamentale de la hiérarchie apostolique, d'où il a exclu toute ambition, en même temps qu'il a voulu que la charité fût l'âme et le caractère distinctif de son royaume; ces vertus, qui nous sont implantées dans le baptême, doivent se montrer extérieurement pendant notre vie, si, vrais enfans du Père qui nous a enfantés en Jésus-Christ, nous voulons conserver son image.

Il suffit de lire cet écrit pour reconnaître jusqu'à quel point saint Cyprien sut approfondir les phénomènes extérieurs de l'Eglise. Les persécutions les plus sanglantes, l'oppression la plus cruelle, ne lui portèrent pas des coups aussi sensibles que cette passion d'amour-propre qui, se plaçant en opposition directe avec l'esprit de l'Eglise, dont le caractère distinctif est la renonciation à toute individualité pour glorifier Dieu tous ensemble, dans l'unité de la foi et de la charité, rapporte au contraire tout à soi et voudrait, contre l'ordre de la nature, former un second centre du cercle à côté de Jésus-Christ. Il faudrait remettre un exemplaire de cet ouvrage à tous ceux qui reçoivent les ordres, et l'écrire en lettres d'or au-dessus de la porte de tous les dignitaires de l'Eglise. Tant que ces plantes venimeuses existeront, il ne faut point espérer de voir prospérer la vie ecclésiastique.

B. *Lettres.*

La copieuse collection des lettres de saint Cyprien est pour nous d'un intérêt tout particulier. Ce qui les rend plus précieuses que les dissertations, c'est qu'elles nous offrent un tableau complet de l'esprit et de la vie, de la discipline et de l'administration de l'Eglise; ce tableau ne se développe pas dans une théorie abstraite, mais dans une série de faits;

nous n'y voyons pas le résultat d'un examen et de réflexions étrangères, nous entendons et nous voyons au contraire avec les organes de nos propres sens; enfin, nous n'y apprenons pas seulement comment on vivait et pensait dans une église particulière, celle de Carthage, par exemple; car l'écrivain, à cause de sa personne et de sa position, se trouvant mêlé à tous les intérêts et à tous les événemens qui préoccupèrent l'Eglise de son temps, nous nous transportons avec lui sur le vaste théâtre de l'Eglise universelle, et nous prenons part à tout ce qui s'y passe. Toutes les questions importantes du moment y sont traitées tour à tour, telles, par exemple, que la discipline pénitentiaire, à l'occasion des lapses; l'unité, l'épiscopat, la primatie de l'Eglise, lors des affaires du double schisme; le rapport de l'hérésie à l'Eglise dans les discussions au sujet du baptême des hérétiques. Ces détails, joints au sentiment d'amour et de fidélité épiscopale, à la dignité et au langage spirituel en parlant aux fidèles, à un magnanime enthousiasme pour tous les grands projets ainsi que pour la prospérité de l'Eglise catholique, à la prudence et à la fermeté, à la vigueur et à la délicatesse dans la conduite, font de ces lettres un trésor inappréciable pour les théologiens et les prêtres.

Pamelius, Dupin, Pearson et dom Marau ont essayé de les ranger dans un ordre chronologique; mais ils ne s'accordent pas tout-à-fait dans la fixation de cet ordre. Nous nous conformerons à celui que Ceillier a adopté d'après Pearson; mais, vu le grand nombre de ces lettres, nous serons forcé de nous borner à en indiquer le contenu, sans entrer à leur égard en de grands détails. C'est la biographie de saint Cyprien qui nous en fournit le fil historique.

I. Peu de temps après avoir été fait évêque et avant le commencement de la persécution de Décius, c'est-à-dire en 249, il écrivit les lettres suivantes.

1° *Ad Clerum et plebem Furnitanorum*, dans l'Afrique

proconsulaire. Un ecclésiastique venait d'être nommé exécuteur d'un testament, contrairement à la décision d'un concile. On refusa pour cette raison au testateur défunt les prières de l'Eglise et le sacrifice de la messe.

2° *Ad Eucratium*. Il fut défendu à un acteur converti de continuer à enseigner son art; mais, en dédommagement, on lui accorda des secours sur la caisse des pauvres de l'Eglise.

3° *Ad Rogatianum*. Cette lettre rend une décision sur la conduite coupable d'un diacre à l'égard de l'évêque Rogatien, sous le point de vue de l'indépendance de la dignité épiscopale.

4° *Ad Pomponium*, sur les règles de discipline à observer à l'égard des vierges consacrées au Seigneur qui se rendent coupables d'une conduite contraire à l'ordre et aux convenances.

II. Lettres écrites pendant la persécution et l'éloignement de saint Cyprien de Carthage, en 250.

5° *Ad Clerum Carthaginensem*. Ce sont des préceptes pour son clergé, sur la manière dont ils doivent, pendant la persécution, exercer leur ministère, surtout à l'égard des confesseurs, dans les cachots.

6° *Ad Confessores* (*Sergium*, *Rogatianum*, *etc*.). Lettre de félicitations adressée à un confesseur et exhortations à continuer à confesser avec constance.

7° *Ad Clerum Carthaginensem*. Il exprime la douleur qu'il éprouve à être éloigné de ses ouailles, et son désir de se retrouver au milieu d'elles; il engage en attendant les prêtres à prendre sur ses biens de quoi secourir les pauvres.

8° *Epistola Cleri Romani ad Clerum Carthaginensem*. Circulaire touchante du clergé romain, qui approuve l'éloignement de Cyprien et exhorte avec force le clergé de Carthage et des autres églises de l'Afrique à veiller comme des pasteurs infatigables sur les fidèles, tant confesseurs que lapses, s'il s'en trouve.

9° *Ad Clerum Romanum*. Lettre de félicitations de Cyprien à ce clergé, à l'occasion du martyre du saint pape Fabius. Puis quelques affaires particulières.

10° *Ad Martyres et Confessores*. Vive exhortation au martyre adressée à ceux qui avaient déjà supporté les premières tortures (26).

11° *Ad Clerum Carthaginensem*. Il expose la cause des malheurs que les chrétiens éprouvent en ce moment. C'est le relâchement de la discipline que Dieu punit en eux. Il en appelle à ce sujet à la révélation divine, et engage à prier pour désarmer la colère de Dieu.

12° *Ad eumdem*. Il charge le clergé de prendre soin des martyrs et de marquer exactement le jour de leur mort, afin que lui aussi puisse faire mémoire d'eux dans le saint sacrifice.

13° *Ad Confessores*. Exhortation aux confesseurs pour qu'ils mènent une vie humble et pure, quelques uns d'entre eux y ayant manqué, au grand chagrin de l'évêque.

14° *Ad Clerum Carthaginensem*. La persécution avait fait tomber même des prêtres; aussi Cyprien presse d'autant plus vivement le reste du clergé, tant que la malheureuse situation des affaires ne permettra pas son retour, de s'occuper à sa place des pauvres, des confesseurs et du peuple. Il se réserve de répondre plus tard à une lettre qu'il a reçue des prêtres Fortunatus, Donatus, Novatus et Gordius.

15° *Ad Martyres*. Cette lettre est fort importante. Les lapses voulaient être admis de nouveau à la communion. Les

(26) C. 6. Il termine ainsi : O beatam Ecclesiam nostram, quam sic honor divinæ dignationis illuminat, quam temporibus nostris gloriosus martyrum sanguis illustrat! Erat ante in operibus fratrum candida; nunc facta est in martyrum cruore purpurea. Floribus ejus nec lilia nec rosæ desunt. Certent nunc singuli ad utriusque honoris amplissimam dignitatem; accipiant coronas vel de opere candidas, vel de passione purpureas, etc.

prêtres que nous venons de nommer, et qui depuis long-temps étaient mal disposés pour Cyprien, s'étaient rangés de leur parti et avaient écrit en ce sens à l'évêque. D'un autre côté, des martyrs et des confesseurs peu éclairés donnaient des lettres d'indulgence à ces apostats inconsidérés. Cyprien remarque à ce sujet que l'apostasie est le plus grand de tous les crimes, que par elle on s'exclut soi-même de la communion, et qu'elle ne peut être rachetée que par la confession, la pénitence et la satisfaction ; que l'évêque seul a le droit d'accorder l'absolution et la réconciliation ; l'indulgence pour le temps de la pénitence ne peut être accordée qu'à ceux qui l'ont à peu près accomplie, et alors même elle ne doit être donnée qu'avec choix et prudence, afin que de pareils hommes ne nuisent pas à l'Eglise.

Toute la discipline pénitentielle de l'Eglise, dans chacune de ses parties, est expliquée dans cette lettre, et c'est là ce qui lui donne un intérêt particulier.

16° *Ad Clerum Carthaginensem*. Celle-ci traite du même sujet. Il y est dit que quelques prêtres, à l'insu de l'évêque et sans sa permission, admettaient les lapses à la communion du sacrifice, à la seule intercession des martyrs. L'évêque, dit Cyprien, en sa qualité de chef du clergé, est seul autorisé à décider dans cette affaire. En attendant, il prononce la suspension de ceux qui ont agi autrement. Cette lettre est d'une importance beaucoup moins grande que la précédente.

17° *Ad Plebem Carthaginensem*. Lettre adressée au peuple à la même occasion, afin qu'il ne laisse pas fausser son jugement par les erreurs que peuvent commettre les prêtres susdits et même les martyrs, et afin de prévenir tout nouveau désordre.

18° *Ad Clerum Carthaginensem*. Ici il donne une prescription pastorale, d'après laquelle les lapses qui auraient reçu un billet d'indulgence d'un martyr devront, étant à

l'article de la mort, se confesser à un prêtre, ou à son défaut à un diacre, et être admis par eux à la paix de l'Eglise. A ceux même qui n'auraient point de *libelli*, les secours spirituels ne doivent point être refusés en pareil cas.

19° *Ad eumdem*. Sur le même sujet. On ne devra avoir égard aux lapses que lorsqu'ils seront en danger de mort; tous les autres doivent être renvoyés à la décision d'un concile. S'ils ne veulent pas attendre, qu'ils souffrent le martyre; l'occasion ne leur manquera pas.

20° *Ad Clerum Romanum*. Il rend compte de la conduite qu'il a tenue jusqu'alors à l'égard des lapses.

21° *Celerinus ad Lucianum*. Ce dernier, confesseur à Carthage, est prié par le premier d'obtenir des martyrs de cette ville la réconciliation avec l'Eglise, en faveur de deux chrétiennes qui avaient sacrifié aux dieux. On voit dans cette lettre quelle était la formule employée dans ces billets.

22° *Lucianus ad Celerinum*. Réponse favorable. L'imprudence de ce confesseur causa plus tard beaucoup de chagrin à Cyprien.

23° *Confessores universi ad Cyprianum papam*. Ils lui déclarent péremptoirement qu'ils ont accordé la paix de l'Eglise à tous les lapses. Cette lettre est écrite par ce Lucien dont il a été question.

24° *Caldonius ad Cyprianum et Clerum Carthaginensem*. Cet évêque déclare qu'il est disposé à recevoir de nouveau les lapses qui auraient corrigé leur première faute par une franche confession de foi, mais qu'il ne veut pourtant agir que d'accord avec les autres évêques.

25° *Ad Caldonium*. Cyprien approuve la manière de voir et la proposition de Caldonius. Il lui envoie en conséquence un livre qui traite de ce sujet (*de Lapsis ?*) et cinq lettres communiquées à d'autres évêques et approuvées par eux.

26° *Ad Clerum Carthaginensem*. L'affaire des lapses

doit être suspendue jusqu'à la convocation d'un concile dont il s'occupe en ce moment.

27° *Ad Clerum Romanum*. Ce clergé avait écrit à Carthage dans un sens tout-à-fait favorable aux mesures de Cyprien. Ce dernier lui fait connaître en conséquence ce qui s'est passé à l'égard de Lucien et d'autres martyrs ; comment leur imprudente condescendance avait excité de l'effervescence dans les Églises et mis le plus grand désordre dans la religion.

28° *Ad Moysen et Maximum, etc.* Ces deux prêtres et confesseurs reçoivent, ainsi que ceux qui partagent leurs sentimens, les éloges de Cyprien pour l'exactitude avec laquelle ils observent la discipline ecclésiastique.

29° *Ad Clerum Carthaginensem*. Il lui annonce qu'il a ordonné un sous-diacre et un lecteur.

30° *Clerus Romanus ad Cyprianum*. Le clergé romain répond à Cyprien qu'il est parfaitement d'accord avec lui, quant aux règles qu'il a établies pour les lapses, que cette sévérité pour la pénitence n'a jamais souffert de relâche dans l'Eglise de Rome et que l'on est décidé à l'y maintenir autant que possible. Cette lettre est écrite avec esprit et dignité et nous y reconnaissons combien, dans ces temps malheureux, le clergé romain se sentait à la hauteur de ses devoirs et de sa position dans l'Eglise ; quelle vaste activité il déployait de tous les côtés, et cela, à une époque où le siége de saint Pierre demeura pendant longtemps vacant.

31° *Ad Cyprianum*. Réponse de Moyse, Maxime et autres confesseurs, à la lettre ci-dessus n° 28. Ils remercient des encouragemens qu'ils ont reçus et expriment leur approbation de la sévérité avec laquelle Cyprien maintient la discipline.

32° *Ad Clerum Carthaginensem*. Cyprien fait part à son clergé des deux dernières lettres qu'il a reçues, ainsi que de

celles qu'il a écrites lui-même à Rome ; il l'engage à en distribuer des copies.

33° *Ad Lapsos.* Ceux-ci avaient eu l'audace d'écrire, *au nom de l'Église*, à son évêque et de réclamer de lui la paix de l'Eglise que leur avait accordée le martyr Paul. Cyprien leur reproche à son tour leur orgueilleuse impétuosité ; il leur donne de l'Eglise une idée différente de celle qu'ils s'en étaient faite, leur montre que cette Eglise est fondée sur l'épiscopat, auquel appartient le pouvoir des clefs, etc., et il leur ordonne d'attendre avec humilité et en esprit de pénitence, la décision des évêques. Cette lettre est aussi d'une haute importance pour la dogmatique.

34° *Ad Clerum Carthaginensem.* Il approuve que ce clergé excommunie un prêtre et un diacre qui s'étaient rattachés à la conduite des lapses et il se réserve le jugement d'un autre diacre.

35° *Ad Clerum Romanum.* Il fait connaître à ce clergé les menées des lapses et sa conduite à leur égard.

36° *Clerus Romanus ad Cyprianum.* Le clergé déplore les erreurs qui se sont manifestées et exhorte Cyprien à la douceur et à la fermeté.

37° *Ad Confessores Romanos, Moysen, etc.* Il exprime sa joie de leur constance à confesser Jésus-Christ.

38° à 40° *Ad Clerum et Plebem Carthaginensem.* Il leur apprend qu'il a ordonné un prêtre et deux lecteurs pleins de mérite. Ces lettres sont très instructives sur l'organisation hiérarchique de l'Eglise et sur les principes que Cyprien avait adoptés pour se procurer un digne clergé.

41° à 42° *Ad Caldonium et Herculanum, etc.* Ces deux évêques et quelques prêtres avaient averti Cyprien de la naissance du schisme de Felicissimus. Il se plaint amèrement de cette tentative pour séparer le pasteur de son troupeau, et prononce l'excommunication de Felicissimus et de ses par-

tisans. Suit une courte réponse de Carthage annonçant l'exécution de ses ordres pastoraux.

43° *Ad Plebem.* Cyprien se plaint de ce que les menées de Felicissimus l'ont empêché de se rendre à Carthage avant Pâques, car cet homme, animé par un ancien dépit, excitait le peuple contre l'évêque, déchirait l'Eglise de Jésus-Christ et corrompait complètement les malheureux lapses. Touchante exhortation à son troupeau pour qu'il se tienne en garde contre le séducteur.

III. Après son retour auprès de son Eglise, en 251, Cyprien régla, dans un concile, l'affaire des lapses. Nous connaissons encore l'ensemble de ses statuts à leur égard, mais la lettre synodale est perdue. C'est vers le même temps qu'eut lieu l'élection du pape Corneille et que le schisme de Novatien éclata à Rome. Ces lettres vont de 251 à 254.

44° *Ad Cornelium.* Au sujet de son élection comme évêque de Rome. Cyprien y rejette l'ordination de Novatien et y dépeint la conduite de ses partisans.

44° *Ad eumdem.* Il s'y excuse d'avoir hésité pendant quelque temps à reconnaître Corneille, qui lui avait écrit à ce sujet et avait paru sensible à ce retard. Il explique que ce n'est point qu'il ait douté de la légalité de son élection, mais parce qu'il voulait attendre le témoignage des évêques envoyés à Rome pour agir d'autant plus vigoureusement contre le parti de Novatien.

46° à 47° *Ad Confessores Rom. Maximum et Nicostratum.* Il les exhorte à abandonner le schisme de Rome auquel ils avaient pris part et à rentrer dans l'unité. Il fait part en même temps, à Corneille, de cette lettre.

48° *Ad Cornelium.* L'Eglise d'Adrumète, en Afrique, était entrée en communication avec Corneille; plus tard, d'après le conseil de Cyprien, elle ne s'adressa plus à lui, mais envoya une lettre au clergé de Rome. Corneille s'était plaint à Cyprien de ce procédé. Celui-ci se justifia, en disant que

son but avait été de se procurer d'abord un rapport authentique sur l'élection, afin de pouvoir déraciner complètement le schisme. La suite démontra la sagesse de la conduite de Cyprien. Cette lettre est fort importante pour la primatie de Rome.

49° à 50° *Cornelius ad Cyprianum.* La première est fort belle et fort touchante. Le pape y annonce le retour des confesseurs Maxime, etc., dont il a été question plus haut, à l'unité et à la communion de l'Eglise. La seconde traite du schisme et de ses chefs.

51° à 52° *Ad Cornelium.* Deux lettres dans la première desquelles il exprime au pape sa joie du retour des confesseurs ; la seconde contient de nouveaux renseignemens sur Novatus, auteur du schisme.

53° à 54° *Maximus, Urbanus, etc., ad Cyprianum.* Ces confesseurs lui apprennent leur retour du schisme à l'Eglise, et Cyprien les en loue dans sa réponse. Cette dernière lettre est remplie de pensées sublimes sur les rapports de l'Eglise avec ses membres spirituellement vivans et morts.

55° *Ad Antonianum.* Cet évêque numide, qui était déjà entré en communion avec Corneille, séduit par les schismatiques, montrait des dispositions à se ranger dans le parti de Novatien, et il demandait, dans une lettre, des renseignemens sur divers points qui lui avaient inspiré des doutes au sujet de Corneille. Cyprien les résout et lui donne des informations sur la discipline pénitentiaire, que, d'accord avec le concile, il avait réglé en opposition à Novatien. Cette lettre est fort instructive sur ce qui regarde l'unité de l'Eglise, l'épiscopat et la pénitence.

56° *Ad Fortunatum, etc.* Il répond à plusieurs évêques d'Afrique sur la conduite à tenir envers quelques personnes légèrement coupables, qui depuis ont fait pénitence.

57° *Ad Cornelium.* Lettre synodale de quarante-deux évêques d'Afrique, où ils donnent avis au pape de la résolu-

tion qu'ils ont prise, à l'occasion de la persécution dont les chrétiens sont menacés, de réadmettre à la communion tous ceux qui, immédiatement après leur chute, ont montré une sincère pénitence. Ils développent leurs motifs pour agir ainsi et réfutent les objections qu'on pourrait leur offrir.

58° *Ad Thibernitanos*. Ceux-ci avaient souvent prié Cyprien de venir les voir; mais toujours empêché de se rendre à leurs désirs, il leur adresse cette lettre pour les exhorter au martyre, à l'occasion de la persécution de Gallus. C'est un appel des plus saisissans et plein des raisonnemens les plus persuasifs.

59° *Ad Cornelium*. Felicissimus s'était rendu à Rome pour demander que Fortunatus, qu'il avait lui-même fait évêque, fût reconnu évêque légitime de Carthage, et s'était efforcé d'intimider le pape par des menaces au sujet de Cyprien. Corneille fit part en deux lettres, à celui-ci, de ce qui se passait et de ses réflexions. Cyprien, dans sa réponse, se montre sensible à la conduite vacillante du pape, laquelle sans aucun motif personnel ne pouvait manquer en général d'être nuisible. Il explique la conduite de ses adversaires et rend compte de la sienne envers les schismatiques repentans, qui reviennent. Partout règne l'expression du noble sentiment de ses droits et de sa dignité. L'unité et la primatie de l'Eglise de Rome y sont fortement soutenues.

60° *Ad Cornelium*. Sur ces entrefaites, Corneille avait été exilé à Civita-Vecchia, où il ne tarda pas à souffrir le martyre. Cyprien le félicite de son bannissement, preuve évidente de la légitimité de son épiscopat.

61° *Ad Lucium*. Successeur de Corneille, il avait été banni dès l'origine, mais il fut ensuite rappelé. Cyprien en exprime sa joie, à cause de sa conviction que Dieu accordera à Lucius la gloire du martyre dans son Eglise.

62° *Ad Januarium, etc*. Plusieurs évêques de Numidie, dont les Eglises avaient beaucoup souffert par les brigan-

dages des barbares, s'adressèrent à Cyprien. L'Eglise de Carthage et quelques autres évêques avancèrent sur-le-champ la somme considérable de 100,000 sesterces pour payer la rançon des chrétiens prisonniers, parmi lesquels se trouvaient beaucoup de vierges.

63° *Ad Cæcilium.* Un abus s'était glissé dans quelques Eglises d'Afrique ; on s'y servait d'eau pure, sans vin, au saint sacrifice de la messe. Cyprien, dans une lettre encyclique adressée aux évêques, leur fait comprendre combien cet usage est fautif ; et, dans une dissertation fort étendue, il développe le dogme chrétien du saint sacrifice de la messe, de son institution, de sa nature, de son but, etc. Cette lettre peut être regardée comme classique sur ce sujet. Plus bas nous en donnerons quelques extraits.

64° *Ad Fidum.* Lettre synodale par rapport à la réconciliation prématurée d'un prêtre lapse, mais surtout du baptême des enfans.

65° *Ad Epictetum et Plebem Assuritanorum.* L'évêque de ce diocèse, Fortunatien, avait, pendant la persécution, sacrifié aux idoles, et par suite, il avait perdu sa dignité, ce qui ne l'avait pas empêché de remplir de nouveau des fonctions épiscopales. Cyprien écrit au peuple pour lui faire sentir que cela était inconvenant et qu'il fallait cesser toute communion avec lui. La seconde partie de cette lettre concerne les lapses qui prétendaient rentrer dans l'Eglise, sans avoir fait une pénitence suffisante.

66° *Ad Florentium Pupianum.* Cet homme, qui n'était certainement pas un évêque et dont nous ignorons du reste la profession, s'était laissé séduire par les schismatiques et avait parlé ou même écrit d'une manière offensante pour Cyprien. Celui-ci y répond d'une manière convenable dans cette lettre.

67° *Ad Ecclesiam Legionis et Emeritæ.* Les deux évêques de Léon et de Mérida, en Espagne, ayant été déposés

pour des fautes graves, allèrent à Rome, où ils se procurèrent d'une manière subreptice des lettres de communion, après quoi ils demandèrent à être rétablis dans leur dignité. Cyprien, qui avait été consulté à ce sujet, écrit, au nom de trente-six évêques, à ces Eglises d'Espagne pour les engager à résister à cet attentat.

68° *Ad Stephanum.* Dans une occasion semblable, Cyprien écrivit au pape Etienne, pour le prier de rendre la paix à l'Église d'Arles, dont l'évêque avait passé au schisme, en nommant un nouveau chef à ce siége devenu vacant.

IV. Vers l'an 255 s'alluma la discussion au sujet du baptême des hérétiques, qui donna lieu à une correspondance longue et étendue. La plus grande partie du reste des lettres traite de cette affaire.

69° *Ad Magnum.* Ce Magnus avait demandé à Cyprien si le baptême des schismatiques novatiens et si celui des cliniques, qui se faisait par aspersion ou versement, étaient valables ou non. Il répond à ce doute de la manière suivante : Comme hors de l'Église il n'y a pas de droit de conférer le baptême et qu'il ne saurait avoir d'effet, comme il n'y a pas même unité de croyance, un semblable baptême ne saurait être valable. Quant à la seconde question, il y répond affirmativement en appuyant son avis de nombreux motifs et exemples.

70-71° La première de ces lettres, *ad Januarium*, etc., est une lettre synodale motivée qui résout la difficulté susdite dans le même sens. La seconde, *ad Quintum*, est du même contenu, mais écrite d'un style un peu plus véhément et avec quelques sorties contre l'opposition du pape Étienne. Il soutient que le pontife, au lieu d'alléguer la prescription en faveur de son opinion, devait se laisser guider par sa plus grande espérance.

72° *Ad Stephanum.* Lettre synodale d'un concile de soixante-douze évêques, qui, après que la discussion fut devenue un peu plus vive, confirma, en 256, les précédens

décrets des conciles sur ce point, et en donna communication au pape. Le sens est le même; mais malgré les différences existantes, la lettre se termine d'une manière très pacifique. A cette lettre étaient joints les actes du concile que nous trouvons dans les ouvrages de Cyprien.

73° *Ad Jubajanum*. Cette lettre est, quant à l'étendue et au contenu, l'écrit le plus détaillé sur cette matière. Cyprien y réunit tout ce qu'il peut imaginer pour justifier son opinion et celle des personnes qui pensaient comme lui, comme aussi pour réfuter les argumens de ses adversaires.

74° *Ad Pompeium*. Lettre écrite dans le même but que la précédente, mais qui en diffère en ce qu'il s'y étend principalement sur les argumens qu'Étienne avait employés, sur ces entrefaites, pour répondre à la lettre synodale. Convaincu qu'il avait le droit de son côté, surtout en voyant les raisons peu convaincantes par lesquelles on le combattait, il est sur le point de perdre la modération.

75° *Firmilianus ad Cyprianum*. Cyprien avait aussi écrit sur le même sujet à Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce; il lui avait rendu compte de la conduite d'Étienne et lui avait demandé son opinion. La réponse fut absolument telle qu'il la désirait. Firmilien repousse le système et la conduite d'Étienne, il se range décidément de l'avis de Cyprien, et il déclare que depuis long-temps les églises d'Asie suivent cette pratique qui a même été confirmée par deux conciles. Cette lettre écrite en grec a été traduite en latin par Cyprien.

V. Le reste des lettres sont de l'époque de la persécution de Valérius en 257.

76-79° *Cyprianus ad Martyres in metallis constitutos*. Cyprien encourage, par des paroles de consolation, les martyrs condamnés aux mines; il les tranquillise sur l'impossibilité où ils sont d'assister au saint sacrifice, puisque les évêques qui se trouvent parmi eux ne peuvent pas même

l'offrir. Trois lettres qu'ils lui adressent en réponse expriment leur reconnaissance de la sympathie qu'il leur a témoignée.

80° *Ad Successum.* Il lui fait part du nouvel édit impérial contre les chrétiens, principalement dirigé contre les évêques et le clergé, et qui parmi plusieurs autres victimes conduisit aussi à Rome le pape Sixte II au martyre.

81° *Ad Clerum et Plebem Carthaginensem.* Cette lettre a été écrite peu de temps avant sa mort, dans un moment où il s'était pour la seconde fois retiré, afin de ne pas être conduit à Utique, préférant attendre son sort à Carthage. Il donne avis au clergé et au peuple de sa résolution.

Les lettres que nous venons d'énumérer ne sont pas toutes celles que Cyprien écrivit. Des indications répandues dans ses propres ouvrages nous apprennent qu'un nombre considérable en a été perdu. Ainsi, sur treize lettres au clergé de Rome, il ne nous en reste que sept (voy. *Ep.* 14); on en a perdu deux sur l'ordination de Felicissimus (voy. *Ep.* 42), une encyclique aux évêques d'Afrique (voy. *Ep.* 45), et beaucoup d'autres. On soupçonne, mais sans en avoir de preuves, que quelques dissertations ont partagé le sort de ces lettres.

II. *Écrits apocryphes et supposés.*

I. Le célèbre écrivain, dont nous venons de faire connaître les œuvres authentiques, se vit plus tard attribuer beaucoup d'autres ouvrages, souvent peu dignes de lui, et qui tous offrent plus ou moins de traces de leur origine étrangère. Tels sont :

1° *De Spectaculis.* Cet écrit ressemble un peu à celui de Tertullien sur le même sujet; il est censé adressé par un évêque à son troupeau dont il est séparé, et le style a quelque rapport avec celui de saint Cyprien; mais la res-

semblance n'est pas assez grande pour que l'on puisse soutenir avec Pamelius, Bellarmin, Sirmond, etc., qu'il est réellement de lui. Aussi aucun ancien écrivain ne le cite parmi ses œuvres. On n'y trouve presque rien qui puisse servir à indiquer le lieu où il a été composé, et le peu qui y ait trait se rapporte plutôt à Rome qu'à Carthage. Nous ne pouvons regarder cet écrit comme authentique.

2° *De Laude martyrii.* Le titre indique le sujet de cet écrit. Diverses marques militent en faveur de son authenticité. Il est dédié aux martyrs Moïse, Maxime, etc., dont le premier est mort dans la persécution de Décius. Les réponses de ces martyrs semblent reconnaître qu'ils ont reçu et lu ce livre; aussi Bellarmin et Tillemont n'hésitent-ils pas à l'attribuer à Cyprien. Tous les monumens font de même. Toutefois, quelque différence dans le style, l'absence de tout témoignage ancien et quelques autres motifs encore, ne permettent pas de souscrire sans réserve à cette opinion.

3° *De Disciplina et bono pudicitiæ.* Il faut porter le même jugement sur le présent écrit. Il a été composé, à l'époque de la persécution, par un évêque séparé de son troupeau et ressemble à l'ouvrage de Tertullien qui porte le même titre. Dépourvu de témoignages extérieurs, peu favorisé de marques intrinsèques d'authenticité, on ne saurait admettre implicitement qu'il soit l'ouvrage de saint Cyprien.

4° *Ad Novatianum, de spe veniæ non neganda.* Érasme et Tillemont, non plus que dom Maran, ne sont disposés à attribuer cet écrit à saint Cyprien, bien qu'il ne renferme rien d'absolument contradictoire; mais il manque du style grandiose et coulant de cet auteur, et d'ailleurs l'exorde convient peu à la position dans laquelle se trouvait saint Cyprien.

5° *Exhortatio ad pœnitentiam.* Cet ouvrage, qui a été découvert et publié pour la première fois à Bologne, en 1751, présente la même disposition que celui qui est intitulé : *Li-*

bri Testimoniorum. Mais l'éditeur lui-même, Chrysostome Trombelli, chanoine régulier, ne se dissimule pas que sa découverte est fort sujette à caution. Les citations de l'Écriture sainte ne s'accordent pas avec celles de saint Cyprien, et d'ailleurs, sauf le titre du manuscrit, ce livre n'a aucun témoignage des anciens en sa faveur. Nous ne saurions donc nous décider pour son authenticité.

II. Quant aux ouvrages suivans, l'opinion des connaisseurs est depuis long-temps fixée.

1° *De Aleatoribus.* Sur les jeux de hasard. Le style rude, le langage incorrect, les citations de l'Écriture sainte, peu conformes à celles de saint Cyprien, suffisent pour indiquer qu'il n'est point l'auteur de cet ouvrage. Nous n'assurerons pas non plus qu'il ait été écrit par un pape, ainsi que Bellarmin le pense et que le commencement semble l'indiquer.

2° *Liber de Singularitate Clericorum,* qui a été aussi attribué tour à tour à Origène, à saint Augustin, à saint Jérôme, etc. Cet ouvrage est fort utile; mais il est impossible de découvrir soit l'époque, soit l'auteur auquel il appartient; ce ne saurait être en aucun cas à saint Cyprien, ce que démontre suffisamment le latin souvent barbare dans lequel il est écrit.

3° *De duodecim abusionibus sæculi.* L'Écriture sainte y est sans cesse citée d'après le texte corrigé de saint Jérôme. Les opinions sont partagées sur le nom de l'auteur.

4° *Oratio de Laude martyrii* et *de duplici martyrio.* Ce ne sont que des essais d'imitations oratoires, dans un style ampoulé. Dans le dernier de ces deux écrits, on parle à la fois de la persécution de Décius et de la guerre des Turcs. On l'a attribué à Erasme, mais cet auteur ne l'aurait pas composé avec tant de maladresse.

5° *De Operibus Christi cardinalibus.* Cet ouvrage n'est point de saint Cyprien, mais d'Arnauld, ami de saint Bernard, qui vivait au douzième siècle. L'*Expositio in*

Symbolum Apostolorum, attribué tantôt à saint Cyprien, tantôt à saint Jérôme, est l'ouvrage du célèbre Rufin, et un autre livre, *de Trinitate,* dont il est déjà question chez Tertullien, avait pour auteur Novatien.

6° *De Rebaptismate,* écrit polémique, qui, selon toute apparence, loin d'être l'ouvrage de saint Cyprien, était au contraire dirigé contre lui. Il parut à une époque où l'on avait déjà beaucoup écrit et disputé sur ce sujet, et eut pour but d'expliquer d'une manière claire et convaincante la pratique de l'Église de Rome en opposition au parti de Cyprien.

L'auteur inconnu distingue un baptême d'eau et un baptême d'esprit; il attribue au premier un effet sacramentel, à cause de l'invocation du nom de Jésus-Christ, et par lui-même un pouvoir suffisant pour conduire au salut, sans que l'imposition des mains de l'évêque soit nécessaire. Or, le pouvoir de conférer le baptême de l'eau n'était point attaché à une dignité particulière; son effet n'exigeant pas pour condition la dignité ou la puissance de la foi de celui qui le confère, mais dépendant uniquement du nom de Dieu qui est invoqué; par la même raison, ce baptême, conféré même par des hérétiques, est valable, dit l'auteur, et, à l'entrée du baptisé dans l'Eglise, il n'y a plus qu'à y ajouter ce qui n'a pas pu être donné par l'hérésie, étant attaché à une fonction ecclésiastique et à la communion de l'Eglise, savoir le *Saint-Esprit,* par l'imposition des mains de l'évêque. Du reste, l'auteur ne soutient en ceci que la notion de l'*Opus operatum*, et il ne prétend nullement que la grâce sacramentelle soit accordée subjectivement à celui dont l'éloignement de l'unité ou de la vérité de l'Eglise, avant, pendant ou après le baptême, a été l'effet de sa volonté: c'est là une idée générale du système que l'auteur y développe, y exprime et appuie longuement sur l'ensemble des doctrines et sur l'Ecriture sainte. Cyprien n'est, à la vérité, pas nommé dans cet

ouvrage, mais il y est assez clairement désigné, et attaqué avec une grande violence.

7° Les écrits suivans méritent encore moins d'être attribués à saint Cyprien, soit par l'absence d'esprit, soit par leur frivolité : *De montibus Sina et Sion adversus Judæos.* —*De judaica incredulitate* (c'est la préface de la *Disputatio Jasonis et Papisci*). — *Adversus Judæos.* — *De Cœna.* — *Arcana et Preces Cypriani* (ouvrage plein d'idées superstitieuses et d'absurdités). — La relation fabuleuse *De Revelatione capitis Joannis Baptistæ.* — Un livre de *Notes* et un *Cycle pascal.* — Des poèmes : *De Resurrectione mortuorum, de Genesi, de Sodoma, ad Senatorem.* — Trois lettres qui, dans l'édition de Baluze, sont insérées à la suite des autres, et enfin, *Confessio s. pœnitentia Cypriani,* qui se rapporte à un autre Cyprien.

III. *Doctrine de saint Cyprien.*

Nous avons déjà pu apprécier en général les qualités les plus remarquables de saint Cyprien comme écrivain catholique. Pour rendre plus complète l'idée que nous devons nous former de lui, et par lui de son temps, il nous reste à examiner comment la vérité chrétienne se présente à lui objectivement, et comment il a conçu sa visibilité temporelle et réelle dans l'Eglise. D'après les motifs que nous avons déjà indiqués, nous ne devons pas attendre de lui des déductions scientifiques. Son but n'était pas d'analyser théoriquement le sentiment chrétien, mais plutôt de l'introduire dans la vie, et de donner à celle-ci, sous tous ses rapports, la forme sublime de la foi. Alors même qu'il est obligé de traiter des questions de principes, il ne se laisse pas facilement entraîner à des développemens savans ; il aime mieux appeler à son secours le pur sentiment de l'Eglise; puis, lorsqu'un mouvement intérieur l'oblige à donner plus de

force et d'élan à ses raisonnemens, ce n'est point dans une exposition scientifique qu'il les cherche, mais il s'appuie toujours sur les livres saints, bien convaincu que leur autorité est mieux faite pour persuader l'esprit chrétien qu'aucune autre série de preuves théologiques, avec quelque habileté qu'elles puissent être déduites; aussi connaît-il parfaitement le terrain sur lequel il se place. Il a le mérite incontestable d'avoir découvert, par la perfection de son tact, et d'avoir développé, par la magie de son style, le principe de l'unité de l'Eglise catholique, principe qui est la source de toute vie ecclésiastique, principe contre lequel tout élément de destruction doit se briser, et par lequel cette Eglise demeure invincible. Il suit sans réserve, à cet égard, la direction imprimée par l'illustre saint Ignace d'Antioche, auquel, du reste, il offre, par la tournure de son esprit, tant de ressemblance, que ce ne fut pas à tort qu'on le surnomma l'Ignace de l'Eglise latine. Nous allons essayer, autant que l'espace nous le permettra, de faire connaître ses idées fondamentales à ce sujet. Ce que ses écrits renferment en outre d'important viendra de soi-même compléter ce tableau.

L'*unité* est, selon saint Cyprien, la forme essentielle et le fondement de l'Eglise. Elle se présente de tous les côtés, dans toutes les directions, et s'empreint surtout dans ses créations les plus libres. Elle anime, forme, porte et fait mouvoir tout ce qui vit en elle; sans elle, il ne voit que l'immobilité ou bien une subdivision rappelant le chaos. Nous le comprendrons si nous nous rattachons à sa manière de concevoir le christianisme. Ce christianisme est, selon lui, l'institution à l'aide de laquelle le genre humain déchu doit être ramené par Dieu à Dieu. « Le Verbe de Dieu descend « dans la Vierge; le Saint-Esprit (la divinité de Dieu) se « revêt de chair, Dieu s'unit à l'homme. Celui-là est notre « Dieu, celui-là est le Christ qui, médiateur entre eux, re-

« vêt l'homme pour le conduire au Père. Jésus-Christ « voulut devenir ce qu'est l'homme, afin que l'homme pût « être ce qu'est Jésus-Christ (27). » On conviendra qu'il était difficile d'exprimer en moins de mots l'idée du christianisme. Il faut que nous devenions ce qu'est Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est devenu ce que nous sommes! Ce qu'est Jésus-Christ, nous le connaissons, nous le voyons par la foi, et nous le devenons en tant que sa vie devient la forme de notre vie par la charité. La foi et la charité, fondemens du christianisme et de l'Eglise, répondent de notre côté à la grâce et à la vérité dont Jésus-Christ était rempli à sa venue. Jésus-Christ lui-même s'épanche dans les fidèles, sans mesure et sans limite, pourvu toutefois que l'homme ouvre son cœur aux riches flots de la grâce (28). L'ancien mur de séparation tombe, et il s'ouvre un rapport réciproque de l'homme avec Dieu, par l'union la plus intime. Mais, comme par un semblable abandon de l'homme au Dieu unique, la subjectivité sort de sa séparation et de sa liaison, elle passe dans une union, pénétrée d'un seul et même élément de vie, qui est Jésus-Christ; et l'unité, dans laquelle la vie individuelle disparaît dans le principe spirituel commun à tous, est le premier et inévitable effet du christianisme, partout où il peut se mouvoir et créer librement et sans être retenu par rien (29). « Le docteur de la « paix et le maître de l'unité a surtout voulu que l'on ne

---

(27) De Idol. vanit., c. 11, p. 452. (Edit. Baluz. Venet. 1728.) — De Orat. Dominic., c. 9, p. 417.

(28) Ad Donat., c. 5, p. 2.

(29) Ep. 75, p. 302. Quod totum hoc fit divina unitate. Nam cum Dominus unus atque idem sit, qui habitat in nobis, conjungit ubique et copulat suos vinculo unitatis..... E contrario nihil prodest, aliquos proximos et junctos sibi esse corporibus, si animo et mente dissideant, quando adunari animæ omnino non possint, quæ se a Dei unitate diviserint.

« priât pas seul et séparément, c'est-à-dire que l'on ne priât « pas pour soi seul. Car nous ne disons pas : *Mon* Père qui « êtes aux cieux, etc... Notre prière est publique et com- « mune, et quand nous prions, nous ne prions pas pour un « seul homme, mais pour le peuple tout entier, parce que « nous et le peuple entier ne sommes qu'un. Le Dieu de la « paix et le docteur de la concorde, qui a enseigné l'unité, « a voulu que chacun priât pour tous, de même qu'il nous a « porté tous en lui seul (30). » Cette unité, bien différente de l'union arbitraire qui aurait lieu entre diverses personnes ayant la même opinion, est, d'après son principe et en fait, d'institution divine ; elle est indivisible comme la substance trinitaire de Dieu de qui elle dérive, et par les sacremens de qui elle s'enchaîne intérieurement (31). Cet entrelacement serré des individus dans l'unité indivisible de l'Église, dans et par Jésus-Christ, est représenté d'une manière mystérieuse à l'esprit de saint Cyprien par le tissu fortement serré de la robe du Sauveur. « Ce mystère de « l'unité, celui d'une concorde que rien ne saurait altérer, « est indiqué dans l'endroit de l'Évangile où il dit que la robe « de Jésus-Christ ne pouvait être ni divisée ni déchirée ; de « sorte que quand les vêtemens de Jésus-Christ furent tirés « au sort, il fallut que celui qui devait se revêtir de la robe « de Jésus-Christ la prît tout entière (saint Jean, 19, 23). « Celui-là porta l'unité venant d'en-haut, c'est-à-dire du ciel « et du Père, qu'il était absolument impossible de séparer « de celui qui la recevait et la possédait, et qui, au con-

---

(30) De Orat. Domin., c. 8, p. 416.

(31) De Orat. Domin., p. 425. Rogantis autem (pro nobis Christi Jo. XVII, 20.) desiderium videte, quod fuerit, ut quomodo unum sunt Pater et Filius, sic et nos in ipsa unitate maneamus ; ut hinc quoque possit intelligi, quantum delinquat, qui unitatem scindit et pacem, cum pro hoc et oraverit Dominus, etc.

« traire, lui communiquait toute sa fermeté. Celui qui rompt « et divise l'Église de Jésus-Christ ne saurait posséder la robe « de Jésus-Christ... Le peuple de Jésus-Christ ne pouvant « être divisé, sa robe fut tissue tout d'une pièce, et ne fut « pas mise en lambeaux par les possesseurs. Indivisible et « d'un tissu serré, elle est l'emblême de l'union de notre « peuple qui revêt Jésus-Christ. C'est par le mystère et « l'emblême de la robe qu'il a exprimé l'unité de l'É- « glise (32). »

L'union subjective avec le Rédempteur et, par conséquent, la condition du salut, dépend donc de l'incorporation complète et sans réserve de l'individu dans l'unité de l'Eglise, par laquelle il entre dans Jésus-Christ lui-même. Mais cette union a, d'un autre côté, pour condition, qu'elle doit, sans séparation et sans réserve, se laisser recevoir et animer par les principes spirituels en vertu desquels l'Eglise, qui est une, existe, sent et vit ; ces principes sont, comme nous l'avons déjà dit, la foi et la charité (33). On ne peut demander, connaître et ressentir ce qu'est Jésus-Christ que dans cette Eglise unique, instituée par lui, dans laquelle il a imprimé sa ressemblance, répandu les trésors de son Esprit, qui vit et est pénétrée par lui. « Il n'y a qu'un Dieu, « qu'un Christ, qu'une Eglise du Christ, comme il n'y a « qu'un peuple uni par les liens de la concorde, afin que le « corps soit réellement un. L'unité ne peut être rompue, le « corps qui est un ne peut être déchiré par la séparation « de l'union organique, par la division de ses entrailles. « Tout ce qui s'est séparé de la mère (*matrice*) ne peut plus

---

(32) De Unit. Eccles., c. 6, p. 398.

(33) Ep. 57, p. 205 sq. De Bono patient., p. 497. Caritas fraternitatis vinculum est, fundamentum pacis ac firmitas unitatis..... quæ nobiscum semper æterna apud Deum in regnis cœlestibus permanebit. It. De Zelo et liv., p. 507.

« vivre et respirer dans sa séparation, et perd l'essence fon-« damentale du salut (34). » La vérité chrétienne, qui vit avec Jésus-Christ dans son Eglise, est une comme il est un; elle ne peut ni se perdre, ni se partager, ni se racheter. Celui qui veut avoir Jésus-Christ pour Sauveur doit le prendre tel qu'il est, tel qu'il s'offre à lui; il doit le prendre tel qu'il le trouve dans l'unité de l'Eglise. Celui qui veut marchander avec lui, celui qui abandonne l'unité serrée de Jésus-Christ pour suivre une direction égoïste se sépare en même temps de la possession indivisible de la vérité, de celle de Jésus-Christ, et de la vie éternelle. « L'épouse de Jésus-« Christ ne peut être souillée par l'adultère : elle est intacte « et pure. Elle ne connaît qu'une maison; elle conserve avec « une chaste pudeur la sainteté d'un seul appartement. C'est « elle qui nous sauve pour Dieu; c'est elle qui rend propres à « son royaume les enfans qu'elle a portés. Quiconque se sé-« pare de l'Eglise et forme un attachement adultère s'exclut « des promesses de l'Eglise, et celui qui abandonne l'Eglise de « Jésus-Christ n'aura point de part aux promesses de Jésus-« Christ : c'est un étranger, un profane, un ennemi. Celui « qui n'a pas l'Eglise pour mère ne peut avoir Dieu pour « père. Si un de ceux qui étaient hors de l'arche de Noé « avait pu échapper au déluge, ceux qui sont hors de « l'Eglise pourraient aussi échapper à la réprobation... Le « Seigneur a dit : « Moi et mon père nous sommes un; » et « il est écrit à l'égard du Père, du Fils et du Saint-Esprit : « Et ces trois sont un. » Qui pourrait croire après cela que « cette unité qui dérive de la fermeté divine et est maintenue « par des mystères célestes puisse être rompue et divisée « par la scission des volontés opposées. Celui qui ne garde « point cette unité ne garde point la loi de Dieu : il ne garde « pas la foi au Père et au Fils; il ne garde pas la vie et son

(34) De Unit. Eccl., c. 23, p. 405.

« salut (35). » Or, puisque l'hérésie qui place dans l'Eglise, au lieu de l'unité indissoluble de la foi, ses propres inventions, se met par là en même temps hors de l'unité et hors de Jésus-Christ, il va sans dire que Cyprien doit la regarder comme ôtant la vie en apportant la mort (36).

Ce que nous venons de dire nous paraîtra encore plus évident quand nous aurons considéré le rapport dans lequel saint Cyprien place la charité à l'égard de la foi. Si celle-là s'attache fermement à l'idée de Jésus-Christ, telle qu'elle se présente dans l'Eglise, celle-ci consiste à se l'approprier et à donner à la vie son empreinte avec la plus grande liberté d'action. Si dans l'une la subjectivité renonce à sa connaissance particulière, pour gagner Dieu et soi-même dans une sublime unité, dans l'autre la volonté se dépouille de toutes ses tendances égoïstes, afin de devenir libre, parfaite et heureuse, en se remplissant en commun de Dieu. D'après cela, si la vraie foi veut obtenir sa récompense, elle ne doit pas cesser un seul instant d'être animée par la charité (37), et c'est une loi fondamentale et essentielle du christianisme et de l'unité de l'Eglise, que le fidèle ne vit dans l'union avec Jésus-Christ qu'autant qu'il s'est pénétré de l'esprit de l'Eglise et qu'il s'est laissé accueillir, avec son esprit, dans la direction de l'ensemble vers Dieu « La charité, dit « l'apôtre, ne périt jamais. Elle régnera éternellement ;

(35) De Unit. Eccles., c. 19, p. 398.

(36) Ibid., p. 403. Quos (Dathan et Abiron) imitantur scilicet et sectantur, qui Dei traditione contempta, alienas doctrinas appetunt, et magisteria humanæ institutionis inducunt, etc.

(37) Ep. 6, 36. Fides ipsa et nativitas salutaris, non accepta, sed custodita vivificat. — De Habitu virgin., p. 353. Disciplina custos spei, retinaculum fidei dux itineris, fomes et nutrimentum bonæ indolis, magistra virtutis facit in Christo manere et ad præmia pervenire... Fundamentum omne religionis et fidei de observatione et timore proficiscitur, etc.

« elle se maintiendra dans l'éternité par l'union des frères « entre eux. La discorde ne peut pénétrer dans le royaume « des cieux ; Jésus-Christ a dit : « Voici mon commandement; « aimez-vous comme je vous ai aimés, » et celui qui a violé « l'amour de Jésus, par une séparation parjure, ne peut « élever de prétentions aux promesses de Jésus-Christ. « Celui qui n'a pas la charité n'a pas Dieu... Ceux-là ne peu- « vent pas demeurer auprès de Dieu, qui n'ont pas voulu « rester unis dans l'Eglise de Jésus-Christ. Quand ils au- « raient péri dans les flammes, ou quand ils auraient été « livrés aux bêtes, cette mort n'est point pour eux la palme « de la foi, mais la peine du parjure ; elle n'est point le glo- « rieux trépas de la vertu qui craint Dieu, mais la destruc- « tion du désespoir. Ils peuvent être tués, mais non pas cou- « ronnés (38). » Celui pour qui le Christianisme est ce qu'il était pour saint Cyprien, c'est-à-dire non point une notion morte, mais la vérité dans la vie et la vie dans la vérité, celui-là comprendra ce que nous venons de dire et en recon- naîtra la justesse. Partout où l'esprit individuel se laisse subjuguer et lier par l'esprit de Jésus-Christ, il entre avec certitude et sans que rien le retienne dans l'unité créée par Jésus-Christ, tandis qu'au contraire sa résistance à se laisser lier par lui ou le dégagement de ses liens, est incontestable- ment inspiré par un mauvais esprit d'individualité qui se révolte contre Jésus-Christ (39). Être dans l'union avec Jésus-Christ, dans l'unité de l'Eglise, dans la charité, sont donc des choses qui se correspondent aussi infailliblement que d'être hors de l'unité de l'Église, hors de la charité, hors de l'union avec Jésus-Christ, hors de l'espérance du

(38) De Unit. Eccles., p. 401. — De Orat. Domin., p. 423. Quale delictum (discordiæ et dissidii) est, quod nec baptismo sanguinis potest ablui ; quale crimen est, quod martyrio non potest expiari!

(39) Ep. 76, p. 317.

salut, correspond à la révolte contre Dieu, Jésus-Christ et l'unité de l'Eglise qui repose sur lui, et sont la suite infaillible l'un de l'autre. C'est pour cela qu'aux yeux de saint Cyprien, le schisme est un crime bien plus grave que le lâche reniement de la foi; un crime pour lequel il n'y a point de réconciliation ici-bas, qu'aucun mérite ne saurait compenser, et qui ne peut être effacé que par le retour à l'Eglise. D'après cela, le système des montanistes et des novatiens, quelqu'importance qu'ils attachassent à la sévérité de leurs mœurs, devait être repoussé par cela seul que son principe était la dissolution de l'unité. Cela explique aussi pourquoi Cyprien fait si peu de différence entre un schismatique et un hérétique (40). En considérant la chose comme lui sous le point de vue pratique, on reconnaîtra qu'il avait raison. Des deux côtés il y a abandon de l'unité, de Dieu, de Jésus-Christ, porte de la vie éternelle, et tout schisme renferme aussi inévitablement des élémens hérétiques, que toute hérésie est forcée, fût-ce malgré elle, par son principe de dissolution, à consommer sa séparation; et, repoussée de la vie salutaire de l'Eglise catholique, elle finit par se détruire elle-même. D'ailleurs rien ne saurait excuser la séparation de l'Eglise (41). On peut concevoir et pardonner une erreur de l'intelligence chrétienne, tant que la volonté ne se l'approprie pas et ne la change pas en crime. Elle trouve son redressement dans l'unité. Mais l'éloignement de l'unité par la négation de la charité ou, ce qui est la même chose, la séparation d'avec la seule Eglise existante, ne peut se justifier.

(40) De Unit. l. c. — Ep. 76, p. 315 sq.

(41) Ep. 52, p. 156... Quasi possit (Novatianus) aut totum orbem novi conatus obstinatione peragrare, aut ecclesiastici corporis compaginem discordiæ suæ seminatione rescindere, nesciens schismaticos semper inter initia fervere, incrementa vero habere non posse... sed statim cum prava sua æmulatione deficere, etc.

Car il n'y a rien qui soit, pour un chrétien, plus contraire à la nature ; il l'est autant que de meurtrir sa propre chair et la moelle de ses os ; autant que de s'empoisonner volontairement et de passer ainsi de la santé à la mort ; rien ne saurait excuser ce qui est contraire à la nature ; et quand même, ce que personne ne niera, on apercevrait beaucoup de défauts dans l'Eglise, cela ne suffirait pas pour autoriser à s'en séparer. « S'il paraît de mauvaises herbes dans l'Eglise, « nous ne devons pas, pour ce motif, lui retirer ni notre foi ni « notre amour, et, à cause des mauvaises herbes que nous « voyons dans l'Eglise, nous décider à sortir de l'Eglise..... « Nous devons faire tous nos efforts pour être nous-mêmes « des vases d'or et d'argent ; mais briser les vases de terre, « c'est ce qui est réservé au Seigneur, qui a reçu pour cela « le sceptre de fer. Le serviteur ne peut pas être plus que « son maître. Nul ne doit s'arroger un pouvoir que le père a « accordé exclusivement à son fils; ni croire qu'il ait le droit « de saisir la pelle à vanner pour nettoyer l'aire, ou qu'il « puisse séparer les mauvaises herbes du froment, d'après « les vues de la prudence humaine. Ce sont là des préten- « tions orgueilleuses, une usurpation des droits de Dieu, « dans laquelle on est conduit par une abominable démence. « Et pendant qu'elle s'attribue une autorité qui dépasse les « exigences d'une justice modérée, la corruption l'arrache « à l'Église. Et tandis qu'elle s'élève dans son arrogance, « aveuglée par son orgueil, elle perd la lumière de la « vérité (42). » La charité seule, dit-il autre part (43), nous est commune à tous, car elle est versée en nous par le même esprit divin ; mais les péchés des individus, quelque douloureux qu'ils soient pour le corps entier des fidèles, demeurent la seule propriété des pécheurs et ne communiquent pas au corps leur souillure; ils ne fournissent par conséquent

(42) Ep. 51, p. 147. — (43) Ep. 52, p. 158.

aucun prétexte pour s'en séparer. Enfin, saint Cyprien détruit aussi la prétention d'après laquelle les diverses sectes chrétiennes devaient être regardées comme des parties d'un même sentiment chrétien et auraient, en vertu de leur confession extérieure, des droits à l'union avec Jésus-Christ; puisque le Rédempteur lui-même a dit : *Ubicunque fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum.* Mais, répond saint Cyprien, il est dit auparavant : *Quoniam si duobus convenerit in terra, etc.* (Matth. 18, 19). « Le « Rédempteur a placé avant tout l'unité de sentiment, l'accord de la paix; il nous a enseigné que nous devons « demeurer fermement et fidèlement unis. Or, comment « celui-là peut-il être d'accord avec quelqu'un qui ne l'est « pas avec le corps de l'Eglise, avec l'ensemble des frères? « Comment deux ou trois personnes peuvent-elles s'assembler « au nom de Jésus-Christ quand elles se séparent d'une manière décidée de Jésus-Christ et de l'Evangile? Car nous « ne les avons pas abandonnés; ce sont eux qui nous ont « abandonnés, et les hérésies et les schismes ayant paru « depuis, ils ont formé d'autres conventicules, après « avoir délaissé la tête et la source de la vérité.... Ceux-là « peuvent-ils croire que Jésus-Christ soit avec eux quand ils « s'assemblent, eux qui s'assemblent en dehors de l'Eglise « de Jésus-Christ (44)? » Tant que la foi et la charité formeront la base du christianisme vivant et de l'Eglise, comme elles le font, aucune scission ne peut avoir lieu avec la moindre apparence de droit; et les modernes correcteurs de la foi ont agi, en conséquence, d'après le juste instinct de leur nature, en excluant la charité active de leur système, ne pouvant que le troubler, et du royaume de Dieu comme inutile; le moindre débris qu'ils en auraient laissé subsister, aurait pu se produire dans la vie de leurs sectateurs et aurait

(44) De Unit. Eccl., p. 400.

entraîné infailliblement la ruine de leur œuvre de destruction et de leur triste mémoire. En exilant la charité de sa place dans le dogme et par suite aussi de la vie, les réformateurs ont agi prudemment pour assurer à leur édifice une durée quelconque.

Rien ne paraît plus naturel qu'après nous être occupé jusqu'à présent des fondateurs du christianisme et de l'Eglise, et de l'unité intérieure ou mystique des fidèles qu'ils renferment, nous passions maintenant de ces mêmes principes à l'examen de l'unité extérieure, c'est-à-dire de l'organisation de l'Eglise catholique. On attend sans doute de nous que nous fassions parler notre auteur à peu près de la manière suivante : Ces principes, une fois mis en action, auront dû se produire du dedans au dehors; l'union intérieure aura cherché à se réfléchir dans une expression visible de son essence, afin de se représenter à elle-même et aux autres; par cette raison les églises spirituellement unies, mais séparées par l'espace, auront voulu entrer en communication extérieure, par des organes qui auront été les expressions concrètes de leur conscience et de leur esprit d'union; de cette manière encore l'organisation des Eglises particulières et celle de l'Eglise universelle, aura commencé et fini par la hiérarchie; enfin, les communautés éparses et isolées se seront peu à peu réunies en une unité extérieure que l'on aura appelée *Eglise catholique*. Cette manière de raisonner a trouvé depuis peu de nombreux partisans, même parmi les protestans de bonne foi. On s'est plu, en imagination, à voir les divers rameaux chercher leurs branches; les branches, le tronc; le tronc, la racine; ou bien les pierres s'assembler d'elles-mêmes pour élever le sublime édifice de Dieu; les colonnes s'élancer, les voûtes gothiques se recourber en ogives, et comme en définitive la pierre angulaire manquait, se souvenir du rocher de saint Pierre, l'insérer dans la place restée vide, tandis que

celui-ci, comprenant bien son importance et sa position, aura, de ce moment, pesé avec force sur les colonnes intérieures, etc. On s'attend peut-être, disons-nous, à un développement de ce genre; mais, quelque idéal, quelque séduisant qu'un pareil système pourra sembler à bien des gens, ce que nous ne prétendons pas nier, nous sommes forcés toutefois de convenir qu'il n'est ni historique, ni catholique, ni *Cyprien*. D'après saint Cyprien, les diverses Eglises séparées par l'espace, ne se sont pas, peu à peu, fondues dans l'unité; c'est au contraire de l'unité visible qu'est sortie la multiplicité des Eglises catholiques visibles; le rocher de saint Pierre n'a pas été la dernière pierre, la pierre angulaire placée au sommet de l'édifice divin, mais la pierre fondamentale posée au bas, de sorte que la construction s'est faite dans un ordre opposé.

Que l'on nous permette encore, avant de rendre la parole à notre auteur, une courte observation sur la manière d'envisager ce sujet que nous venons d'indiquer; sans compter la contradiction qu'elle trouve dans l'histoire, elle a même la supposition contre elle. En effet, elle admet que les élémens fondamentaux du christianisme ont été immédiatement compris partout où l'Evangile a retenti, qu'ils ont été adoptés sans difficulté et se sont perfectionnés sur-le-champ dans les individus chez qui la foi s'est manifestée. Mais le sentiment de la personnalité ne fut pas aussi facile à conjurer, à chasser. Partout il se montra avec plus ou moins de succès. Comment aurait-il pu être subjugué, comment l'Esprit divin serait-il parvenu à régner sans partage, si ce n'est par le moyen de l'unité elle-même? Mais si l'égoïsme des individus ne put être détruit que par leur fusion dans l'unité, il en fut de même à l'égard des masses. Quel rempart inexpugnable pouvait-on opposer à l'esprit de séparatisme, qui, envoyé dans le monde par le monarque de l'enfer, menaçait d'infecter et de détruire des Eglises entières, par des orga-

nes déjà existans ; quel asile impénétrable pouvait-on offrir aux parties menacées, si ce n'est l'unité de l'Eglise universelle ? Ce qui était une condition imposée, c'est-à-dire l'affermissement de l'Evangile au dedans, et sa défense au dehors, ne pouvait pas être en même temps la cause qui imposait cette condition. L'unité, nous parlons de l'unité extérieure et visible, était nécessairement donnée dès le commencement, et ce n'est que par son moyen que l'unité intérieure a acquis sa force et sa perfection (45).

La confirmation historique de ce que nous venons de dire ressortira naturellement de ce qui va suivre.

Lorsqu'une direction contraire à la nature cherchait à s'introduire dans l'Église, et à s'en emparer en vertu d'un prétendu droit ; quand, pour nous servir des expressions de saint Cyprien, un émissaire de l'enfer « enveloppait les mem« bres de l'Église de ses ténèbres, et quand ceux-ci, séduits et « trompés par lui, continuaient à s'appeler chrétiens, bien « qu'ils ne gardassent point l'Evangile et les commande« mens de Jésus-Christ, et tout en s'égarant dans l'ombre « croyaient encore posséder la lumière ; quand cet émis« saire trouvait moyen de déguiser, de manière à ne pas « pouvoir les reconnaître, ceux dont il se servait pour sé« duire (46) ; » quel principe pouvait, dans ces cas, servir de règle fixe pour s'orienter, afin de savoir de quel côté étaient le droit et la vérité ? Il y a, dit saint Cyprien, une position sûre : « On doit retourner là, et là seulement d'où la vérité « tire son origine, et la chercher au lieu où elle a son chef. » Ce centre, cette issue, ce point d'unité a été posé une fois pour tout par Jésus-Christ lui-même. Il dit à Pierre : « Je « vous dis, vous êtes Pierre et sur cette pierre je bâtirai

(45) Cf. S. Ignat. M. Ep. ad Rom., c. 9, ad Polycarp., c. 7, ad Smyrn., c. 11, etc.

(46) De Unit. eccl., p. 396.

« mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point con-
« tre elle. Et je vous donnerai la clef du royaume des cieux,
« et ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et
« ce que vous délierez sur la terre sera aussi délié dans le
« ciel. » Et puis, après sa résurrection, il dit au même :
« Paissez mes brebis... » Et bien qu'après sa résurrection il
ait donné à tous les apôtres le même pouvoir et qu'il ait dit :
« Recevez le Saint-Esprit, et celui à qui vous remettrez ses
« péchés, ils lui seront remis, et celui à qui vous retiendrez
« ses péchés, ils lui seront retenus. » Néanmoins, afin de
rendre l'unité visible à tous les yeux, il a indiqué, en vertu
« de son autorité, l'origine de cette unité dans une seule
« personne. Les autres apôtres étaient tous ce qu'était Pierre ;
« ils étaient tous revêtus d'une même portion d'honneur et
« de puissance ; mais le commencement dérive de l'unité et la
« primatie est accordée à Pierre, afin de faire voir qu'il n'y a
« qu'une Eglise et qu'une chaire (*una Cathedra*). Tous sont
« pasteurs, et un seul troupeau leur est assigné, qui doit être
« soigné dans un même esprit par tous les apôtres ; afin de mon-
« trer qu'il n'y a qu'une seule Église... Celui qui ne maintient
« pas cette unité de l'Église, penserait-il maintenir l'unité
« de la foi ? Celui qui résiste et s'oppose à l'Église, celui
« qui abandonne la chaire de Pierre sur laquelle l'Église
« est fondée, s'imaginerait-il faire encore partie de l'E-
« glise (47). » Saint Cyprien revient perpétuellement à ce
passage. Dans toutes les questions où il s'agit de l'unité de
l'Église, il cite cette loi fondamentale. En effet, toutes les
vaines théories d'organisation ecclésiastique se réduisent à

(47) De Unit. eccl., p. 397. Les mots : Et Primatus Petro datur — pascatur, ont à la vérité été attaqués par la critique, mais nous les avons cités sans hésitation, non seulement parce que leur fausseté n'est point constatée, mais encore ils ne contiennent rien qui ne se trouve plus explicitement dans d'autres passages de saint Cyprien.

rien en présence de cet arrêt remarquable du Seigneur! Le fondateur a exprimé clairement sa volonté d'après laquelle l'Église n'a jamais été et ne doit jamais être une pluralité extérieure qui, par elle-même, devait s'élever et se constituer en unité. Avant même que l'on eût commencé, à proprement dire, la construction de l'Eglise, avant que la condition préalable de son existence, le sacrifice du Golgotha eût été accompli, sa base avait été choisie, le monarque terrestre du futur royaume de Dieu ici-bas avait été désigné; le pasteur du troupeau qu'il fallait rassembler avait été nommé par le pasteur suprême, et non pas choisi par le troupeau. La pluralité personnelle des fondateurs de l'Église, ordonnés par Dieu, docteurs et pasteurs, c'est-à-dire les apôtres, est détruite par la parole de Jésus-Christ et changée en unité, dans la suprématie de Pierre. Cette unité extérieure et visible des apôtres, inspire aux fidèles une conscience fondamentale, et par les fonctions des apôtres, les fidèles auront cette unité sans cesse devant les yeux, afin qu'ils se l'approprient.

C'est ainsi que l'unité extérieure des fidèles s'éleva pour former l'Église catholique, sur le fondement de l'autorité extérieure des apôtres, qui eux-mêmes avaient été fondus en un par la suprématie de Pierre. C'est de cette unité de l'apostolat de Pierre que l'Église tire la source de son unité, d'elle l'origine de son existence, la suite de sa croissance et de son extension; c'est de ce point saillant, posé par Jésus-Christ, qu'elle s'est étendue dans tous les sens. Saint Cyprien ne croit pas pouvoir rappeler assez souvent à la mémoire des chrétiens ce point de départ de l'unité de l'Église. « L'Église est une, et elle est fondée sur un seul homme « qui, d'après l'arrêt du Seigneur, en a reçu les clefs. — Il y « a un seul esprit et une seule Église du Seigneur, fondée « sur Pierre, d'après l'origine de l'unité et de sa constitu-

« tion (48). » Si c'est là la forme primitive de l'Église établie par Dieu lui-même, et fondée sur son essence, elle doit nécessairement continuer à subsister ainsi, et rien ne saurait l'effacer de son histoire ou la faire disparaître aux regards; la chaire de Pierre demeurera toujours le point de départ et le centre divin, nécessaire, historique de l'unité catholique. « Il y a *un* Dieu, *un* Christ, *une* Église, *une* chaire (*una* « *cathedra*) fondée sur Pierre, d'après la parole du Sei- « gneur. Aucun autre autel ne saurait être élevé, aucun « autre sacerdoce ne peut être formé, que ce seul autel, « ce seul sacerdoce. Celui qui recueille autre part dis- « perse, etc. (49). » En conséquence, saint Cyprien regarde toujours l'évêque de Rome comme le vicaire de saint Pierre, comme le possesseur temporel de cette chaire à laquelle sa primauté était attachée, et autour de laquelle l'unité de l'Église doit, d'après la décision de Jésus-Christ, tracer son cercle (50).

Quittons pour un moment cet examen, et voyons dans quels rapports, conformes à cette unité, les évêques sont placés à l'égard des apôtres, de Jésus-Christ, de l'Église, de son chef, et les uns à l'égard des autres. Ici nous trouvons généralement la maxime positive que les évêques sont les successeurs des apôtres, et par conséquent les héritiers de leur puissance, de leur autorité, de leur emploi et par conséquent, puisqu'ils ne font que remplacer les apôtres dans toutes les fonctions qui ne leur étaient pas absolument personnelles, ils tiennent vis-à-vis de l'Église la même

(48) Epp. 73, p. 280 sq.; 70, p. 270. — (49) Ep. 40, p. 102 sq.

(50) Ep. 52, p. 150. Factus est autem Cornelius episcopus Dei.... cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est, cum locus Petri, et gradus cathedræ sacerdotalis vacaret. — Ep. 75. Stephanus sic de episcopatus sui loco gloriatur, et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta Ecclesiæ collocata sunt.

position que Jésus-Christ avait assignée aux apôtres. Jésus-Christ parle aux apôtres et par conséquent à tous les chefs qui succèdent aux apôtres en vertu de la mission représentative (*vicaria ordinatione*) et dit : « Celui qui vous écoute « m'écoute, et celui qui m'écoute, écoute celui qui m'a en- « voyé (51). » — Quand Notre-Seigneur... régla la dignité de l'évêque et ses rapports avec son Église, il dit à Pierre : « Je vous dis vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai « mon Église. C'est donc de là que commence, au milieu « des vicissitudes des temps et des successions (*per vices « temporum et successionum*) et que se poursuit l'ordina- « tion des évêques et la constitution (*ratio*) de l'Eglise, de « telle façon que l'Eglise est fondée sur les évêques, et que « tout acte ecclésiastique est nécessairement dirigé par ces « chefs. Car cela a été établi ainsi par une loi divine... (52) » Les évêques, quoique élus par le clergé et le peuple, ne sont point par ce motif des organes de l'Eglise, pour autant que par l'Eglise on entend l'ensemble des fidèles ; ils ne sont pas non plus les administrateurs d'une autorité résidant dans la masse ; ce sont de véritables *vicarii apostolorum*, des porteurs de pleins pouvoirs conférés par Dieu aux apôtres, et en ce sens il est bien plus convenable de les appeler des organes de Jésus-Christ, ses lieutenans, par qui le Seigneur gouverne son Eglise. « La seule origine des hérésies et des « schismes se trouve en ce que l'on n'obéit pas au prêtre de « Dieu, en ce que l'on ne reconnaît pas qu'il y en a *un* qu'il

(51) Ep. 69, p. 264. — Ep. 75, p. 307. Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt. — Cypr. Acta Conc. Carthag., p. 606 : Manifesta est sententia Domini nostri Jesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a Patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam Dei gubernantes.

(52) Ep. 27.

« faut regarder comme prêtre temporel (évêque) dans l'E« glise, et comme juge à la place de Jésus-Christ (*vice* « *Christi*); car si, d'après l'ordonnance divine, toute la « fraternité obéissait à celui-là, nul ne pourrait rien entre« prendre contre le collége des prêtres (53). » L'ordination même des évêques n'est que la continuation d'une mission de Jésus-Christ, propagée d'après l'ordre de Dieu par les premiers possesseurs de l'autorité, et c'est Jésus-Christ qui ordonne chaque évêque, qui l'institue à la place des apôtres, et le revêt de son autorité (54). Ainsi la forme fondamentale de l'Eglise reste la même. Si, comme nous l'avons vu plus haut, l'Eglise, tant dans son origine que dans son extension, est inséparable de l'unité des apôtres, de laquelle et sur laquelle son édifice s'est élevé et dans laquelle il est renfermé; par la même raison, elle est aussi, en vertu de sa constitution, renfermée de la même manière, dans les évêques et leur unité. L'évêque et l'Eglise sont inséparablement unis l'un à l'autre, ils ne peuvent exister l'un sans l'autre. Se séparer de l'évêque, c'est, quant aux effets, la même chose que se séparer de l'Eglise. « Lors« que, dans l'Evangile (*S. Jean*, VI, 62), quelques disciples « quittèrent le Seigneur à cause de ce qu'il leur avait dit, il « s'adressa aux douze apôtres et leur dit : « Voulez-vous « aussi vous retirer? » Alors Pierre lui répondit et dit : « Au« près de qui irions-nous? Vous avez la parole de la vie éter« nelle... » En cette occasion ce fut Pierre qui parla, Pierre « sur qui l'Eglise devait être bâtie; il fit voir par ses paroles

---

(53) Ep. 55, p. 177. It. ep. 69. Quam ob rem si majestatem Dei, qui sacerdotes ordinat, cogitaveris; si Christum, qui arbitrio et nutu et præsentia sua et præpositos ipsos, et ecclesiam cum præpositis gubernat, etc.

(54) Ep. 45, p. 134. Dominus sacerdotes sibi eligere in Ecclesia sua et constituere dignatur...... gubernantes inspirans et subministrans, etc. It. ep. 65, p. 244.

« que l'Eglise ne s'éloigne jamais de Jésus-Christ, et que « cette Eglise est le prêtre avec le peuple, uni à lui, et le « troupeau fidèlement attaché à son pasteur. C'est pourquoi « vous devez savoir que l'évêque est dans l'Eglise, et l'Eglise « dans l'évêque, et que si quelqu'un n'est point en communion « avec l'évêque, il n'est point dans l'Eglise; ceux qui n'ont « point reçu des prêtres de Dieu la paix de l'Eglise, s'aban-« donnent à de vaines illusions, s'ils s'y introduisent par des « voies détournées et croient pouvoir en secret entretenir « la communion avec quelques uns; car l'Eglise qui est ca-« tholique et une, qui n'est point déchirée ni divisée, mais « resserrée de tous côtés, est unie par le ciment des évêques, « attachés les uns aux autres (55). » Ce rapport de l'évêque avec l'Eglise qui lui est confiée, est parfaitement analogue à celui de Jésus-Christ avec l'Église universelle, et c'est pourquoi saint Cyprien y applique le passage de l'épître aux Ephésiens, v, 31, 32 (56); et elle est tellement exclusive que lorsqu'un évêque a été une fois légitimement élu et ordonné pour une église, un autre ne peut se placer ou se laisser placer à côté de lui, faisant ainsi l'anti-évêque, sans perdre la communion non seulement de cette église particulière, mais encore de l'Eglise universelle (57). On reconnaît tout de suite combien cette disposition est conséquente,

(55) Ep. 69, p. 265. — (56) Ep. 49.

(57) Ep. 41... Intelligant, episcopo semel facto et collegarum ac plebis testimonio comprobato, alium constitui nullo modo posse. — Ep. 76, p. 318. Et idcirco Dominus insinuans nobis unitatem de divina auctoritate venientem ponit et dicit : « Ego et Pater unum sumus... » Si autem grex unus est, quomodo potest gregi adnumerari, qui in numero gregis non est? Aut pastor haberi quomodo potest, qui manente vero pastore et in Ecclesia Dei ordinatione succedanea præsidente, nemini succedens et a seipso incipiens alienus fit et profanus?... etc. Ibid., p. 317. Habere aut tenere ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in Ecclesia non est.

si, comme saint Cyprien le soutient, il a été établi dans l'origine une chaire commune pour l'ensemble de l'Eglise fondée par Jésus-Christ ; ce qui est vrai pour le tout, doit l'être aussi pour chacune des parties ; pour chaque église, il ne peut y avoir qu'un seul évêque qui transmet et imprime sans altération le dépôt de la foi à son troupeau : c'est ainsi que la forme primitive de l'Eglise demeure toujours la même. Si l'Eglise tire son origine de l'unité placée par Jésus-Christ dans la personne de Pierre, nous retrouvons cette empreinte dans tout ce qui dérive d'elle, tandis que, d'un autre côté, ce même principe vivifiant ramène à l'unité les parties les plus éloignées du centre commun.

Mais si le peuple chrétien et son évêque sont nécessaires l'un à l'autre par l'ordre de Dieu pour l'unité ecclésiastique, et de la manière que nous venons de le décrire, au point que leur union est une condition indispensable de l'union avec Dieu ; il ne faut pas oublier, d'un autre côté, que chaque partie, en tant que partie, n'existe pas pour elle-même, mais dans ses rapports avec le tout, en sorte que le devoir que le pasteur doit remplir sur une portion du troupeau, s'étend, par sa nature, sur le troupeau tout entier, et que chaque évêque est, par sa position, solidaire envers Jésus-Christ pour l'Eglise tout entière. Or de ce rapport de chaque évêque avec l'Eglise universelle, résulte nécessairement l'unité de l'épiscopat, dont chaque membre individuel possède le tout, tandis que le corps entier adopte chaque membre dans son unité. Les intérêts de chaque église en particulier sont donc aussi les intérêts de chaque chef d'une église. C'est pénétré de ce sentiment que saint Cyprien écrit au pape Etienne, au sujet de l'église d'Arles, dont un évêque schismatique mettait le salut en danger. « C'est pour« quoi, très cher frère, la nombreuse corporation des « évêques est attachée ensemble par le ciment d'une con« corde mutuelle et par le lien de l'unité, en sorte que si l'un

« d'entre nous proclamait une hérésie et se permettait de « déchirer et de dévaster le troupeau de Jésus-Christ, les « autres devraient courir au secours et rassembler le trou- « peau, comme il convient à d'actifs et tendres pasteurs de « Jésus-Christ. Car lorsqu'un port de mer rompt ses jetées « et devient par là dangereux pour les vaisseaux, les capi- « taines ne conduisent-ils pas leurs navires vers d'autres « ports voisins dont l'entrée est plus facile et le mouillage « plus sûr? » Après avoir appliqué cette comparaison aux chrétiens d'Arles, il continue ainsi: « Car bien que nous « soyons beaucoup de pasteurs, nous paissons tous le même « troupeau, et il nous est ordonné de rassembler et de soi- « gner toutes les brebis que Jésus-Christ s'est acquises par « son sang et par sa Passion. » Par cette raison, il demande au pape la destitution de l'évêque schismatique, « afin que « celui-ci ne porte point un jugement sur les évêques catho- « liques, mais reçoivent le sien d'eux, et qu'il n'agisse pas « comme s'il avait condamné le collége des évêques, quand « ce sont eux qui l'ont condamné (58). » Par le même motif qui fait que chaque troupeau individuel est confié à l'unité de l'ensemble des évêques, il s'ensuit que la participation aux fonctions de pasteur a pour condition la reconnaissance et la réception par ceux-ci, et que nul ne peut exercer l'autorité épiscopale, à qui une place a été refusée dans le corps de l'épiscopat. « Peut-il passer pour évêque, celui qui, après l'é- « lection légale d'un évêque, se laisse sacrer comme faux « évêque par des apostats, quand, depuis Jésus-Christ, il n'y « a qu'une seule Eglise, répandue, par ses divers membres, « sur toute la surface de la terre, et qu'il n'y a non plus « qu'un seul épiscopat, divisé en un grand nombre d'évê- « ques tous unis entre eux; celui, dis-je, qui, après la tra- « dition de Dieu, après l'unité de l'Église catholique bien

(58) Ep. 67, p. 249.

« raffermie et resserrée de toutes parts, essaie d'édifier « une église humaine, et envoie ses nouveaux apôtres dans « la plupart des villes pour y poser de nouveaux fondemens de son institution ?..... Il (Novatien) ne pouvait pas « conserver la dignité épiscopale quand il aurait été fait « évêque avant Corneille, s'étant séparé du corps de ses « coévêques et de l'unité de l'Eglise; car l'apôtre nous « exhorte à nous transmettre les uns aux autres, afin de ne « pas nous écarter de l'unité fondée par Dieu..... Or donc « celui qui ne conserve ni l'unité de l'esprit ni l'union de la « paix et qui se sépare du lien de l'Eglise et du collége des « évêques, ne peut avoir ni la puissance ni le rang d'un évê- « que, puisqu'il n'a voulu conserver ni l'unité ni la paix de « l'épiscopat (59). »

Jusqu'ici nous avons prouvé l'unité des évêques par la position qu'ils occupent, selon S. Cyprien, les uns envers les autres, et chacun d'eux envers l'Eglise. Une troisième preuve, et la plus forte de toutes, se tire de leur position à l'égard des apôtres, et de celle de ces derniers à l'égard de saint Pierre. Nous avons vu que la volonté de Jésus-Christ était que les apôtres chargés de la fondation et de l'économie de son église, ne se considérassent pas comme un certain nombre d'individus ayant les mêmes droits, indépendans les uns des autres, mais comme une masse fondue en une par une volonté et dans un but suprême, et dont Pierre devait être le centre. Les évêques, successeurs des apôtres, prirent leur place, ainsi que saint Cyprien nous l'assure à plusieurs reprises, et par suite, d'après cette économie divine, ils se trouvaient à l'égard de la *chaire de Pierre* ou bien du *vicaire de Pierre*, dans la même position où les apôtres étaient à l'égard de Pierre lui-même. La racine de laquelle est sortie dans l'origine le tronc et les plus beaux rameaux de l'Eglise,

(59) Ep. 52, p. 156.

demeure invariablement la même en tout temps. Cette racine est la chaire de saint Pierre ; elle forme le point de départ de l'unité épiscopale, et par conséquent aussi de celle de l'Eglise. Cette position de l'Eglise de Rome à l'égard de l'Eglise universelle, de l'évêque de Rome à l'égard de l'ensemble des évêques, *et vice versa,* est décrite par Cyprien de la manière la plus claire et la plus édifiante. A l'époque du schisme de Novatien, il chargeait tous ceux qui partaient pour Rome « de reconnaître et de tenir ferme la racine et le sein d'où est sortie « l'Eglise catholique. » L'union avec Corneille équivalait, selon lui, à l'union avec l'ensemble de l'Eglise catholique (60). Quant aux schismatiques qui se rendaient de Carthage à Rome, dans l'espoir de s'y faire reconnaître, soit par la ruse, soit par les menaces, S. Cyprien dit, en parlant d'eux : « Après s'être donné un faux évêque, ils ont encore l'audace « de s'embarquer pour la chaire de Pierre et pour la principale église, d'où l'unité épiscopale est sortie, en portant « avec eux des lettres d'étrangers et de schismatiques, sans « songer que ce sont les Romains, de qui la foi a été l'objet « des éloges de l'apôtre, et chez qui la violation de la foi « ne saurait trouver d'accueil (61). » Les paroles de saint Cyprien s'expliquent d'elles-mêmes. L'Eglise de Rome demeurait, dans la personne de son évêque, en possession de la position qu'elle ne s'était pas faite à elle-même, qui ne lui avait pas été accordée, mais dont elle jouissait depuis saint Pierre

---

(60) Ep. 45. Nos enim singulis (Romam) navigantibus, ne cum scandalo ullo navigarent, rationem reddentes scimus, nos hortatos esse, ut Ecclesiæ catholicæ radicem et matricem agnoscerent et tenerent... Ut te (Corneli) universi collegæ nostri et communicationem tuam, id est, catholicæ Ecclesiæ unitatem pariter et caritatem probarent firmiter et tenerent.

(61) Ep. 55, p. 182 sq. Navigare audent, et ad Petri Cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis litteras ferre, etc.

par légitime succession ; l'histoire, de même que le droit divin, nous montre en elle la principale église parmi toutes les églises catholiques et le centre de réunion de l'unité épiscopale. Elle regardait en conséquence comme un devoir de s'occuper sans relâche de toutes les églises répandues sur la terre (62) ; et en retour de cette sollicitude et dans l'intérêt de l'unité, les papes exigeaient des évêques qu'ils reconnussent la primauté de la chaire de saint Pierre, et qu'ils prouvassent leur reconnaissance par des actions (63). Saint Cyprien, qui en avait la conscience la plus intime, entretenait une correspondance active et non interrompue avec l'église de Rome et l'instruisait de tout ce qu'il entreprenait ; alors même qu'il lui devint impossible de s'entendre avec le pape Etienne, son refus d'admettre le droit de primatie ne s'étendit que sur un seul cas particulier, au sujet duquel, d'une part, il avait la raison de son côté, et où, de l'autre, à ce qu'il pensait, une pratique différente pouvait être admise sans rompre l'unité (64). Il n'y a qu'un jugement prévenu qui puisse interpréter au détriment de la suprématie de l'Eglise un différend passager, et fort excusable de part et d'autre.

Or, de quelque côté que nous tournions les regards, vers le dedans ou vers le dehors, soit que nous considérions le fruit encore dans son germe ou l'arbre étendant au loin ses branches touffues, partout, dans les parties comme dans l'ensemble, nous reconnaissons la loi organique de l'unité. L'Église catholique présente une organisation parfaite, plus

---

(62) Ep. 2, p. 28. Ecclesia (Romana) cum summa sollicitudine excubat pro omnibus, qui invocant nomen Domini. — It. ep. 37.

(63) Ep. 61, p. 273 ; it. 76, p. 319. L'expression Primatum tenere, étant, d'après ces passages, dès lors la manière d'exprimer cela, confirme la notion qu'on en avait.

(64) Ep. 72, p. 276 ; ep. 52, p. 155.

parfaite qu'aucune autre, parce que son origine est divine, comme son essence et sa forme; la terre n'a jamais rien produit et ne produira jamais rien de plus beau, de plus merveilleux, de plus ravissant. Saint Cyprien était enthousiasmé de son sublime aspect lorsqu'il écrivit ces mots qui ne sont devenus parfaitement compréhensibles qu'en ce moment. « Il n'y a qu'un corps (Éphés., IV, 4-6) et qu'un esprit; « nous n'avons été appelés qu'à une même espérance; il n'y « a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un baptême, qu'un Dieu. « Cette unité, nous devons la tenir ferme et la protéger, « nous autres évêques, qui présidons à l'Église, afin de « montrer que l'épiscopat aussi est un et indivisible. Nul ne « doit tromper ses frères par des mensonges; nul ne doit « défigurer par de la perfidie la vérité de la foi. L'épiscopat « est un corps dont chaque évêque possède une partie et est « caution pour le tout. L'Eglise aussi est un corps qui se « propage avec fertilité de toutes parts, de même que le « soleil qui est unique, mais qui a beaucoup de rayons; « comme l'arbre qui a beaucoup de branches, mais une « seule racine qui maintient le tout; comme une source « d'où sortent beaucoup de ruisseaux, tandis que l'abondance « de l'eau qu'elle répand ne l'empêche pas d'être une source « unique. Enlevez un des rayons au soleil, l'unité de la lu« mière n'en sera point affectée; coupez une branche de « l'arbre, cette branche ne pourra plus subsister; séparez « le ruisseau de la source, il se desséchera. C'est ainsi que « l'Eglise du Seigneur, toute remplie de lumière, verse ses « rayons sur toute la terre; il n'y a pourtant qu'une seule « lumière qui se répand partout, et l'unité du corps ne se « divise point; ses rameaux pleins de vie couvrent toute la « terre; elle épanche de son sein les ruisseaux les plus abon« dans; et pourtant il n'y a qu'une tête, une source, une « mère, riche de ses fertiles recrues. C'est de son sein que

« nous naissons, de son lait que nous sommes nourris, de « son esprit que nous sommes animés (65). »

Dans ses lettres, saint Cyprien s'étend encore plus longuement sur les rapports plus directs de l'évêque avec son église. Organe et lieutenant de Jésus-Christ, sa dignité est immédiate, et en cette qualité il est placé au-dessus de tout tribunal humain, et responsable seulement envers Dieu; pourvu toutefois qu'il ne commette pas de crimes qui le rendent incapable de remplir désormais ses fonctions; dans ces cas, les droits du corps entier agissent contre lui (66). L'évêque est le chef de son clergé subalterne; il est la source conditionnelle de l'autorité spirituelle de ce clergé; c'est lui qui en choisit les membres, d'accord avec le clergé et le peuple; c'est lui qui les consacre au service de l'épiscopat; l'exercice de leur autorité spirituelle dépend de sa volonté, et cesse quand il le retire (67). La différence entre l'évêque et le prêtre n'a pas besoin après cela d'autre éclaircissement.

(65) De Unit. eccl., c. 5.

(66) Ep. 72. — Act. Concil. Carthag., p. 587. Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit... quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis arbitrium proprium, tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum judicare, etc.

(67) Ep. 65, ad Rogat. Meminisse autem diaconi debent, quoniam apostolos, id est, episcopos et præpositos Dominus elegit; diacones autem post ascensum Domini in cœlos apostoli sibi constituerunt, episcopatus sui et ecclesiæ ministros. Quodsi nos aliquid contra Deum possumus, qui episcopos facit, possunt et contra nos diaconi, a quibus fiunt. — Ep. 9. En parlant de prêtres réfractaires qui ne voulaient pas obéir aux évêques, il dit : Ut interim prohibeantur offerre, acturi apud nos... causam suam; — la Suspensio ab ordine. Ibid. Il déclare que c'est offenser grièvement Dieu : Quando aliqui de presbyteris nec Evangelii, nec loci sui memores,... cum contumelia et contemtu præpositi (episcopi) totum sibi vindicent. — It. Ep. 55, p. 175 sqq.

L'institution divine est comprise dans ce que saint Cyprien dit de la nature, de l'origine, de l'étendue et du rapport des fonctions de l'évêque à celle de l'apôtre, ainsi que dans la qualité exclusive de cette dignité dans les diverses églises. Du reste, nous trouvons chez saint Cyprien un ordre hiérarchique composé de six degrés, savoir : prêtres, diacres, sous-diacres, acolytes, lecteurs et exorcistes (68). Il nous apprend en outre, dans des lettres fort remarquables, les règles qu'il avait adoptées pour le choix et l'avancement des membres de son clergé (69).

En qualité d'organe de Jésus-Christ et de lieutenant des apôtres, l'évêque est non seulement le gardien de la tradition et le docteur autorisé de la foi, mais encore le dispensateur des grâces spirituelles que Jésus-Christ a obtenues pour nous. C'est lui qui, de droit divin, administre les sacremens; pour que ces sacremens nous apportent le salut, il faut les recevoir en union avec l'évêque. Un certain Pupianus, qui mettait en question la légitimité de l'épiscopat de Cyprien, reçut de lui cette réponse : « Quel est donc cet or-
« gueil usurpateur, qui veut soumettre à son jugement les
« chefs de l'Église et les prêtres? Ainsi, si nous ne sommes
« pas purifiés par vous, pas absous par vous, la communauté
« sera restée pendant six ans sans évêque, le peuple sans chef,
« le troupeau sans pasteur, l'Eglise sans directeur, Jésus-
« Christ sans lieutenant et Dieu sans prêtre! Il est bien à
« désirer que Pupianus, dans sa sagesse, confirme la déci-
« sion de Dieu et de Jésus-Christ, afin que le grand nombre
« de fidèles, d'entre ceux qui nous entourent, qui sont morts
« depuis six ans, n'aient pas cessé de vivre sans paix et sans
« espérance de salut; afin que l'on ne pense pas que le nou-
« veau peuple de fidèles n'ait pas pu recevoir *de nous* la
« grâce du baptême, la grâce du Saint-Esprit; afin que la

(68) Ep. 28, 33, 34, 76. — (69) Ep. 24, 33, 34.

« paix que nous avons accordée à tant de pécheurs et de « pénitens à qui, après mûr examen, nous avons rendu la « communion, ne l'ait pas reçue en vain, faute de l'appro- « bation de Pupianus (70). » Il suivait naturellement de là que l'action vivifiante des sacremens de l'Eglise ne s'étendait que sur l'unité de l'église que l'évêque embrassait, et était limitée par elle; mais saint Cyprien allait plus loin encore. Confondant les véritables rapports de l'évêque à Jésus-Christ et aux sacremens qui lui sont confiés, il cherchait de cette manière à justifier une pratique qui n'avait guère que l'apparence de la vérité, et dont nous aurons occasion de parler plus bas. Ici nous allons seulement dire quelques mots encore sur la doctrine des sacremens en particulier.

Saint Cyprien s'étend avec de fort grands détails sur le baptême et ses effets. « L'Eglise, » dit-il, « semblable au « Paradis, produit des arbres fruitiers renfermés dans ses « murs..... Ces arbres sont arrosés par quatre fleuves, sa- « voir les quatre Evangiles, par le moyen desquels elle ac- « corde la grâce salutaire du baptême en vertu de l'infusion « céleste. » C'est pourquoi il appelle le baptême *Unda genitalis, aqua vitalis*, qui, par la puissance du Saint-Esprit, est rempli d'une force génératrice céleste « qui est l'unique « source de toute foi, l'introduction salutaire à l'espérance « de la vie éternelle, et le moyen céleste par lequel Dieu « purifie et vivifie ses serviteurs (71). »

Nous avons déjà appris plus haut, d'après la description de saint Cyprien lui-même, une partie des effets que le baptême produit; nous n'avons qu'à y ajouter ce qui suit sur le rapport de la grâce communiquée par Dieu avec la coopération de l'homme. « Si (après le baptême) tu continues à « suivre le chemin de l'innocence et de la justice, si tu per- « sévères dans la route où tu es entré avec la fermeté qui t'a

(70) Ep. 69, p. 264. It. ep. 54, p. 172 sqq. — (71) Ep. 73, p. 281.

« été inspirée d'en haut, si, attiré vers Dieu avec toute la « force de ton esprit et de tout ton cœur, tu es ce que tu as « commencé à être; alors il t'est permis de placer le but de « tes efforts à une hauteur proportionnée à l'augmentation « de la grâce spirituelle; or, il n'en est pas des dons du ciel « comme des bienfaits terrestres; ceux-là n'ont point de « terme ni de mesure. L'esprit, qui pénètre à grands flots, « ne connaît point de bornes; il coule abondamment. Notre « poitrine se montre altérée et ouverte. De cette grâce qui « coule à pleins bords, notre foi en obtient autant qu'elle « est capable d'en contenir (72). » Ceci s'accorde avec ce que Cyprien dit dans un autre endroit, que chaque baptisé reçoit une mesure égale de grâce, dont l'augmentation ou la diminution dépend de la conduite qu'il mène plus tard (73). Le baptême, soit qu'on l'administre par immersion, ou, comme chez les malades, par aspersion, produit les mêmes effets; il en est de même des enfans qui, malgré leur défaut d'intelligence, sont non seulement capables de le recevoir, mais en ont besoin pour leur salut à cause du péché originel (74). La matière du sacrement est l'eau naturelle, qui

(72) Ep. 1, Ad Donat., p. 2.

(73) Ep. 76, p. 322. Sur la question si la Clinici recevait la même grâce du baptême que d'autres qui sont baptisés par immersion, il répond : Spiritus S. non ad mensuram datur, sed super credentem totus infunditur. Nam si dies omnibus æqualiter nascitur, et si sol super omnes pari et æquali luce diffunditur : quanto magis Christus sol et dies verus in ecclesia sua lumen vitæ æternæ pari æqualitate largitur?... Plane eadem gratia spiritalis, quæ æqualiter in baptismo a credentibus sumitur, in conversatione et actu nostro postmodum vel minuitur vel augetur.

(74) Ep. 59, p. 211. Quid enim ei deest, qui semel in utero Dei manibus formatus est?... Quæcumque a Deo fiunt, Dei factoris majestate et opere perfecta sunt... Deus, ut personam non accipit, sic nec ætatem, cum se omnibus ad cœlestis gratiæ consecutionem

est d'abord consacrée par l'évêque pour cet usage particulier (75); la forme en est, d'après l'ordonnance divine, l'invocation de la Sainte-Trinité, et c'est l'évêque qui en est le ministre (76). Du reste, le baptême peut-être remplacé par le martyre, pourvu qu'il soit souffert dans la communion de l'Eglise (77).

Saint Cyprien distingue le sacrement de la confirmation de celui du baptême, et cette distinction lui sert même, dans sa discussion avec Etienne, comme point d'arrêt d'où il part pour argumenter contre ses adversaires. En parlant du Samaritain qui avait reçu le baptême du diacre Philippe, mais le Saint-Esprit des apôtres Pierre et Jean par l'imposition des mains, il dit : « Cela se fait encore aujourd'hui parmi « nous, c'est-à-dire que ceux qui sont baptisés dans l'Eglise, « sont présentés à l'évêque pour recevoir le Saint-Esprit, « par nos prières et par l'imposition des mains, et pour être « rendus parfaits par le sceau du Seigneur. » D'ailleurs, ce qui précède fait voir évidemment que ce sont deux sacremens différens dont il parle, tant quant à l'acte que quant aux effets ; car il dit : « Pierre et Jean ne renouvelèrent

---

æqualitate librata præbeat Patrem... Porro autem si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur, et a baptismo et a gratia nemo prohibetur ; quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus, nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquæ prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata.

(75) Ep. 70, p. 269. Oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere.

(76) Ep. 73, p. 279, 281. Nos (episcopi) de divino permissu rigamus sitientem Dei populum, nos custodimus terminos vitalium fontium.

(77) Ep. 73, p. 278; ep. 54, p. 172. — Præfat. in Exhort. martyr.

« pas le baptême ; ils ne firent qu'y ajouter ce qui y manquait « par leurs prières et par l'imposition des mains (78). » Si, dans ce passage, il est principalement question de la forme, dans un autre il mentionne aussi la matière de ce sacrement. « Celui qui a été baptisé doit aussi être oint, afin que par la « vertu du chrême, c'est-à-dire de l'onction, il devienne « l'oint de Dieu et puisse avoir en lui la grâce de Jésus-« Christ. Or, l'Eucharistie et l'huile avec laquelle le baptisé « doit être oint sont consacrées sur l'autel ; par conséquent, « celui qui n'a ni autel ni église ne peut être sanctifié par la « création de l'huile (79). » Saint Cyprien déduit de l'unité de l'Eglise que hors d'elle on ne peut administrer ni le sacrement du baptême ni celui de la confirmation, puisque la matière de l'un comme de l'autre ne saurait être préparée faute d'un autel légitime.

Pour ce qui regarde l'Eucharistie, on trouve chez saint Cyprien tout ce que l'on peut désirer, non seulement sur la croyance, mais encore sur la pratique de l'Église à cet

(78) Ep. 73, p. 281. Quia Samaritani legitimum et ecclesiasticum baptisma consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo, quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut, etc... Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, præpositis ecclesiæ offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum S. consequantur, et signaculo Dominico consummentur. C'est pourquoi il sépare aussi les deux sacremens, non seulement quant à la chose, mais encore quant au nombre. Ep. 72. Tunc enim plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si utroque Sacramento nascantur.

(79) Ep. 70, p. 269. Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate, id est, unctione, esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit. Porro autem eucharistia et unde baptizati unguntur, oleum, in altari sanctificatur. Dans ce dernier passage les leçons varient : Eucharistia est, unde...' oleum in altari sanctificatur ; au lieu de cela on lit dans Baluze : oleo in alt. sanctificato ; le sens est pourtant clairement expliqué par ce qui suit.

égard. Il dit en plusieurs endroits, de la manière la plus claire, que l'Eucharistie est la véritable substance du corps et du sang de Jésus-Christ. En expliquant les paroles : *Panem nostrum quotidianum de nobis hodie*, il dit : « Le « pain de la vie est Jésus-Christ, et ce pain n'est pas celui « de tous, mais le nôtre..... et nous demandons que ce pain « nous soit donné tous les jours, afin que nous qui sommes « en Jésus-Christ et qui recevons *tous les jours* l'Eucharis« tie comme aliment du salut, nous ne soyons pas, par un « grave méfait, exclus de la communion du pain céleste et « séparés du corps de Jésus-Christ, qui a dit lui-même : Je « suis le pain de vie qui est descendu du ciel..... Donc, « quand il dit que celui qui mange de son pain vivra éter« nellement, il est également clair d'une part que ceux-là « vivent qui touchent son corps et qui reçoivent son corps « par le droit de l'union, et d'une autre qu'il est à craindre « que ceux qui sont exclus du corps de Jésus-Christ ne de« viennent privés du salut, et qu'il faut par conséquent prier « pour que cela ne leur arrive pas, puisque Jésus-Christ les « en menace lui-même en disant : « Si vous ne mangez la « chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, « vous n'aurez pas la vie en vous. » Et c'est pour cela que « nous demandons que notre pain, c'est-à-dire Jésus-Christ, « nous soit donné chaque jour, afin que demeurant et vivant « en lui, nous ne sortions point de sa sanctification et de « son corps (80). » Le pain céleste, l'Eucharistie et Jésus-Christ sont considérés dans ce passage comme étant la même chose, et l'exclusion de l'Eucharistie comme la séparation du corps de Jésus-Christ et de l'union avec lui. C'est pourquoi Cyprien insiste pour qu'à l'approche de la persécution on accorde aux pénitens l'absolution et l'admission à l'Eucharistie pour les défendre contre la crainte de la mort. « Com-

(80) De Orat. Dominic., c. 18, p. 421.

« ment pourrions-nous les encourager à verser *leur* sang « pour confesser la foi, si nous leur refusions le sang de « Jésus-Christ pour les soutenir dans le combat? Comment « leur donnerions-nous la force de vider le calice du mar- « tyre, si nous ne les admettions pas d'abord à boire le « calice du Seigneur (81)? » Il se plaint en conséquence de ceux qui, après avoir, peu de temps auparavant, sacrifié aux idoles, viennent toucher le corps de Jésus-Christ avec des mains souillées, et il raconte plusieurs exemples terribles de ce qui est arrivé à ceux qui ont osé communier en pareille circonstance (82).

Nous savons d'ailleurs par d'autres passages que saint Cyprien parle souvent du *sacrifice de l'Eucharistie*. Une des figures de ce sacrifice auquel Jésus-Christ donne de la vérité et de la réalité, fut celui du pain et du vin par Melchisédech (83). Dans sa lettre à Cæcilius, il s'étend fort longuement sur les parties essentielles du sacrifice, savoir le mé-

---

(81) Ep. 54, p. 172.

(82) De Lapsis, p. 381. Il en cite des exemples de son temps: Quædam (sacrificata idolis) nobis sacrificantibus latenter obrepsit, non cibum, sed gladium sibi sumens et velut quædam venena lethalia intra fauces et pectus admittens, angi et anima exæstuante concludi postmodum cœpit... palpitans et tremens concidit. — Quidam alius, quia et ipse maculatus, sacrificio a sacerdote celebrato partem cum cæteris ausus est latenter accipere, Sanctum Domini edere et contrectare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus invenit, etc.

(83) Ep. 63, p. 226. In sacerdote Melchisedech sacrificii Dominici sacramentum præfiguratum videmus... Genes. XIV, 18. Cf. Ps. CX, 4... Quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est, panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem...: præcedit ante imago sacrificii Christi, in pane et vino scilicet constituta; quam rem perficiens et adimplens, Dominus panem et calicem mixtum vino obtulit, et qui est plenitudo veritatis, veritatem præfiguratæ imaginis adimplevit.

lange de l'eau et du vin dans le calice, puis il dit : « Car s'il
« n'est pas permis de violer les moindres commandemens
« de Notre-Seigneur, combien l'est-il moins d'en enfreindre
« de si grands et de si considérables, et qui appartiennent si
« fort au sacrement de la passion de Jésus-Christ et de notre
« rédemption, ou de changer par une tradition humaine
« une institution divine? Car si Jésus-Christ, notre Seigneur
« et notre Dieu, est lui-même le souverain prêtre de Dieu le
« Père, qu'il se soit offert le premier à lui en sacrifice, et
« qu'il ait commandé qu'on fasse encore la même chose en
« mémoire de lui, ce prêtre-là tient sans doute seul la place
« de Jésus-Christ, qui imite ce que Jésus-Christ a fait, et il
« n'offre, dans l'Église de Dieu le Père, un sacrifice entier
« et véritable que lorsqu'il l'offre de la même façon qu'il
« voit que Jésus-Christ l'a offert (84). » Les paroles de saint Cyprien d'après lesquelles Jésus-Christ, en qualité de grand-prêtre, remplissant le type de Melchisédech, offre à Dieu comme un véritable sacrifice, dans le dernier repas, sa chair et son sang, sous la forme jadis typique et maintenant seulement insubstantielle, du pain et du vin, et ordonne aux apôtres de répéter ce sacrifice à sa place; ces paroles sont si claires, que nous ne saurions comment leur en substituer d'autres, pour rendre ce passage plus compréhensible à ceux qui ne partagent pas notre opinion ; car il va sans dire que l'auteur n'a pas prétendu que le prêtre renouvelât, à la place de Jésus-Christ, son sacrifice sanglant sur la croix. Et si l'on pouvait en avoir un seul instant l'idée, il suffirait de se rap-

(84) Ep. 62, p. 230. ... Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus Sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

« peler les paroles de saint Cyprien qui précèdent celles-là.
« Car la veille de sa passion, prenant le calice, il le bénit
« et le donna à ses disciples, disant : « Buvez tous de ceci,
« car c'est là le sang du nouveau Testament qui sera ré-
« pandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. Je
« vous dis que je ne boirai plus ce fruit de la vigne, jusqu'au
« jour où je boirai avec vous du vin nouveau au royaume de
« mon Père. » Nous voyons par là que le calice que le Sei-
« gneur offrait était mêlé, et que ce qu'il appela son sang
« était du vin ; ce qui fait voir que l'on n'offre pas le sang
« de Jésus-Christ lorsqu'il n'y a pas de vin dans le calice, et
« que ce n'est pas célébrer et sanctifier comme il faut le sa-
« crifice du Seigneur, si notre oblation et notre sacrifice ne
« répondent à sa Passion (85). » Il rejette en conséquence l'abus qui consistait à employer pour le sacrifice de l'eau en place de vin, comme en contradiction avec l'institution primitive (*neque aliud fiat a nobis, quam quod pro nobis Dominus prior fecerit, ut calix, qui in commemorationem ejus offertur, mixtus vino offeratur*) ; et plus bas :
« Puisque son sang, par lequel nous avons été rachetés et
« vivifiés, ne peut pas paraître dans le calice, si le vin
« manque dans ce calice, ce vin par lequel le sang de Jésus-
« Christ doit nous être montré (86). » Dans ce passage, il est dit clairement que le sang eucharistique est la rançon par laquelle nous avons été rachetés, et le moyen par lequel nous devons être régénérés ; il est donc identique avec celui qui a été versé sur la croix.

---

(85) Ep. 62, p. 228.

(86) Ibid., p. 225. ... Nec potest videri sanguis ejus, quo redemti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur, qui scripturarum omnium sacramento ac testimonio prædicetur. Puis viennent les explications des types et des prophéties. Genes. 9, 21 ; 14, 18. Proverb. 9, 1-5. Genes. 49, 11. Isai., 63, 2.

Ce qu'il vient de dire est encore expliqué et confirmé par les raisons pour lesquelles Jésus-Christ mêla de l'eau avec le vin dans son offrande. « Car, comme Jésus-Christ nous por« tait tous, lui qui portait tous nos péchés, nous voyons que « l'eau signifie le pain, et le vin le sang de Jésus-Christ. « Ainsi, lorsque l'eau est mêlée avec le vin dans le calice, le « peuple est uni à Jésus-Christ, et ceux qui croient à celui « en qui ils croient. Et on ne peut plus séparer l'eau du vin « après qu'ils sont mêlés ensemble dans le calice... Quand « on consacre le breuvage du Seigneur, on ne peut offrir de « l'eau seule non plus que du vin seul. Car si l'on n'offre « que du vin, le sang de Jésus-Christ se trouve être sans « nous, et s'il n'y a que de l'eau, le peuple se trouve être « sans Jésus-Christ; mais quand on mêle l'un avec l'autre « et qu'ils sont confondus ensemble par combinaison (*con« fusa adunatione*), c'est alors que s'accomplit le sacre« ment céleste et spirituel. » Et il conclut ainsi : « Puisque « nous faisons mémoire de sa Passion dans tous nos sacri« fices..., nous ne devons faire que ce qu'il a fait (87). »

Nous venons donc de voir que, selon Cyprien, le sacrifice eucharistique ou de la messe, tel que les apôtres l'avaient reçu du Seigneur et l'avaient à leur tour transmis à l'Eglise, n'est au fond que la continuation mystérieuse du sacrifice de Jésus-Christ, d'après l'origine, le contenu et la forme établis par son fondateur. Ainsi dans ce sacrifice, pour résumer la pensée du saint docteur, il s'opère, premièrement, entre le peuple chrétien et son Rédempteur, une fusion mystique non interrompue par le temps; et à la fois jaillit de ce mystère pour le fidèle une source de chaleur et d'activité qui doit s'épancher sur sa vie pratique tout entière : l'Eucharistie donnant à l'esprit et au cœur du catholique un point de mire culminant qui doit appeler toutes ses pensées et tout l'élan de

(87) Ep. 62, p, 230.

son âme. Lorsqu'un martyr a triomphé, il a offert son sang dans la conscience de sa foi et dans la force du sacrifice de Jésus-Christ, et le Sauveur, qui par sa communion raffermit et couronne le soldat (88), est à son tour offert par nous dans son mystère par le peuple joyeux et reconnaissant, et cette action de grâces se renouvelle tous les ans au jour anniversaire de sa victoire (89). Quand un membre de l'Eglise meurt, il quitte la société terrestre, mais non celle de l'Église, ni celle de son Rédempteur, et l'assemblée des fidèles célèbre le sacrifice expiatoire pour sa complète purification, aussi spécialement que celui-là s'est incorporé de sa personne dans l'Église universelle, qui est le corps de Jésus-Christ, et par conséquent dans le Rédempteur lui-même (90). La réconciliation ou absolution des pécheurs pénitens mêmes, est fortement et nécessairement liée à ce sacrifice de Jésus-Christ, puisque ce

(88) Ep. 8. Christus... libens in talibus servis suis et pugnavit et vicit protector fidei... Et qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis... Ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur.

(89) Ep. 34, p. 109. En parlant de quelques martyrs de son église, il dit : Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. — Ep. 37, p. 115. Denique et dies eorum (martyrum), quibus excedunt, annotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus..... Quamquam Tertullus... scripserit et scribat mihi dies, quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosæ mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quæ cito vobiscum Domino protegente celebrabimus.

(90) Ep. 66, p. 246. Quod episcopi, antecessores nostri...... religiose considerantes et salubriter providentes censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros Dei voluit avocare.

sacrifice a été l'origine du pardon accordé au monde entier, et que par conséquent c'est à lui qu'il faut rapporter le pardon particulier accordé aux individus (91). Et enfin, comme ce besoin est de tous les jours et perpétuel, et que c'est une obligation pour nous qui vivons, et dont l'individualité n'a pas encore été pénétrée de la divinité, de nous identifier mystiquement avec le Sauveur du monde, dans son sacrifice, afin de nous livrer complétement à Dieu; ainsi, le renouvellement journalier de ce sacrifice, ainsi que la communion journalière avec le Christ eucharistique, est nécessaire dans l'Église; et en effet, du temps de saint Cyprien, il se célébrait tous les jours, même dans la prison des confesseurs de Jésus-Christ (92).

Nous ne disons que quelques mots du sacrement de la Pénitence; un examen détaillé des opinions de saint Cyprien à ce sujet exigerait une dissertation toute spéciale. Le fidèle, en recevant le baptême, s'engage à remplir les commandemens de Dieu dans toute leur étendue (93); mais quelques efforts qu'il fasse pour maintenir sa vie morale dans les limites prescrites, il est impossible, dit saint Cyprien, que le juste lui-même ne se rende journellement coupable de fautes, et c'est pour cela que nous prions tous les jours que nos péchés nous soient remis. Et la miséricorde de Dieu nous a

(91) De Lapsis, p. 378. ... Ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis..... (a Lapsis) vis infertur corpori et sanguini Domini, etc.—It. Ep. 11. Audio, quosdam de presbyteris... offerre pro lapsis et eucharistiam dare, etc. — It. Ep. 9, p. 49 sq. Par rapport au Memento Vivorum dans la Messe, il dit, Epist. 60, p. 216: Ut autem fratres nostros et sorores, qui ad hoc opus... operati sunt.... in mente habeatis in orationibus vestris, et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repræsentetis, subdidi nomina singulorum.

(92) Ep. 54, p. 172... Ut sacerdotes, qui sacrificia Dei quotidie celebramus, hostias Deo victimas (martyres) præparemus. — Ep. 4, p. 32. — Epist. 69, p. 266. — De Orat. Domin., c. 18, p. 421.

(93) Ep. 6, p. 36 sq.

indiqué le moyen de les effacer par des œuvres de charité envers les autres (94). Il accorde à ces œuvres, pour autant qu'elles ont leur source dans l'amour pour Jésus-Christ, et qu'elles sont aussi accordées comme une sorte de retour, moins aux malheureux eux-mêmes, qu'à Dieu dans la personne des malheureux; il leur accorde, disons-nous, le pouvoir d'effacer les péchés; non pas, à la vérité, comme remplaçant le baptême, les péchés qui ont été ennemis avant, mais ceux qui l'ont été après ce baptême (95). En attendant, si c'est là le moyen de racheter les péchés véniels dans l'état de justification, il y en a un autre, plus long et plus difficile, celui de la pénitence, pour ramener à la communion avec Dieu ceux qui ont perdu la grâce du baptême.

Saint Cyprien compte plus d'une sorte de péchés qui, en faisant cesser la communion avec Jésus-Christ et ses saints, privent ceux qui s'en sont rendus coupables de la jouissance des moyens de salut accordés aux vivans, et notamment de la sainte Eucharistie (96). Du point de vue de l'É-

(94) De Orat. Domin., c. 22, p. 422. Ne quis sibi quasi innocens placeat et se extollendo plus pereat, instruitur et docetur, peccare se quotidie, dum quotidie pro peccatis jubetur orare. — De opere et eleemosyn., p. 476. Coarctati eramus et in angustum innocentiæ præscriptione conclusi. Nec haberet, quid fragilitatis humanæ infirmitas atque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens justitiæ, et operibus misericordiæ ostensis, viam quandam tuendæ salutis aperiret, ut sordes, postmodum quascunque contrahimus, eleemosynis abluamus.

(95) Ibid., p. 477. Ostenditur (Eccles. III, 30), quia sicut lavacro aquæ salutaris gehennæ ignis exstinguitur, ita eleemosynis atque operationibus justis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et jugis operatio, baptismi instar imitata, Dei rursus indulgentiam largitur, etc.

(96) De Orat. Domin., c. 18, p. 421.— Epist. 52, p. 149. —Ep. 11. Cum in minoribus delictis, quæ non in Deum committuntur, pœnitentia agatur justo tempore et exomologesis fiat, inspecta vita ejus, qui agit pœnitentiam, nec ad communicationem venire quis possit,

glise, une faute de ce genre paraît un crime de lèse-majesté divine, qui, non seulement impose au coupable l'obligation d'implorer son pardon, et d'accorder une satisfaction, mais encore, en vertu de la relation de chaque individu à l'unité et à l'évêque, exige la participation de tous à la réconciliation de l'individu (97). En conséquence, saint Cyprien désigne partout, comme le premier acte de la pénitence, la confession (*exomologesis*) en présence de l'évêque ou du prêtre, qui doivent prendre connaissance de la vie du pénitent. Cette confession des péchés est indispensable; elle conduit ici-bas à une réconciliation avec Dieu, tandis que la dissimulation des péchés en présence du prêtre, est comptée comme un mépris de Dieu, et livre infailliblement celui qui le commet à la justice divine (98). Le pénitent recevait, selon les circonstances, une pénitence à faire comme satis-

---

nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita ; quanto magis in his gravissimis et extremis delictis caute omnia et moderate secundum disciplinam Domini observari oportet!

(97) De Lapsis, c. 35, p. 384. Deus, quantum patris pietate indulgens semper et bonus est, tantum judicis majestate metuendus est. Quam magna deliquimus, tam granditer defleamus, etc. C. 32. Nunc satisfacere et Dominum rogare detrectant, qui Dominum negaverunt! Quæso vos, fratres, acquiescite salubribus remediis..... rogamus vos, ut pro vobis Deum rogare possimus, preces ipsas ad vos prius vertimus, quibus Deum pro vobis, ut misereatur, oramus, etc.

(98) Cf. supr., ep. 11. — De Lapsis, c. 28, p. 382. Quanto et fide majores et timore meliores sunt, qui .... quoniam de hoc (facinore sacrificandi v. libello) vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesin conscientiæ faciunt, animi sui pondus exponunt... Derideri et circumvenlri Deus non potest, nec astutia aliqua fallente deludi. Plus imo delinquit, qui secundum hominem Deum cogitans, evadere se pœnam criminis credit, si non palam crimen admisit, etc..... Confiteantur singuli, quæso vos, delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in sæculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est. Cf. c. 26.

de celui qui l'administre, soit de celui qui le reçoit, mais de lui-même par la vertu du nom de Jésus-Christ que l'on invoque (104). En réponse, Cyprien observait : l'Eglise catholique est une ; elle est renfermée dans les limites de l'épiscopat ; elle est tellement exclusive qu'elle ne saurait admettre, pour détruire l'idée que l'on doit se former d'elle, que les bienfaits qu'elle accorde puissent être obtenus hors d'elle, dans l'hérésie et le schisme. Donc nul ne saurait donner, par le baptême, la rémission de ses péchés, ni la grâce du Saint-Esprit, là où elle ne réside point, ni personne la recevoir là où la vraie foi n'existe point. Si l'on prétendait accorder cette vertu à l'invocation du nom de Jésus-Christ, il faudrait pour être conséquent, ce qu'Étienne lui-même était loin d'admettre, l'étendre aussi à la communication du Saint-Esprit et aux autres sacremens (105). Saint Augustin remarquait avec raison à ce sujet (106) que saint Cyprien

---

tismo convenire, et quod alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.

(104) Ep. 75. Sed multum, inquit (Stephanus), proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicunque et ubicunque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi.

(105) Ep. 70. Quis autem potest dare, quod ipse non habeat? aut quomodo potest spiritualia agere, qui ipse amiserit Spiritum S.? — Ep. 71. Neque enim accipiunt illic aliquid, ubi nihil est.—Ep. 73. Il distingue à la vérité entre le Minister baptismi dans l'Église et dehors : Porro aliud est, eos, qui intus in Ecclesia sunt, de nomine Christi loqui, aliud eos, qui foris sunt, et contra Ecclesiam Christi faciunt, baptizare, etc.

(106) De Bapt., l. VI, init. : Nec ob aliud illis temporibus, quando ista quæstio contra veterem consuetudinem... discutiebatur, visum est quibusdam (Cypriano).... non esse posse apud hæreticos vel schismaticos baptisma Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti ; et quia ejus effectus atque usus in liberatione a peccatis et cordis rectitudine apud hæreticos

et ceux qui partageaient son opinion, ne distinguaient pas bien le sacrement en lui-même et ses effets sur les personnes. Le baptême n'est point l'acte d'un homme, mais de Dieu; c'est Jésus-Christ lui-même qui baptise; la personne dont il se sert pour cela n'entre point en considération; mais l'effet subjectif dépend toujours, même dans l'Eglise, des dispositions de celui qui le reçoit. La seule chose indispensable est l'observation de la forme et de la matière essentielles. Or, les adversaires mêmes du pape reconnaissaient qu'il posait en principe que celles-là étaient observées par tous les hérétiques, sans en excepter Marcion. L'erreur de ces hérétiques quant à telle ou telle personne de la Trinité n'influe pas sur la substance du sacrement (107). Il s'agit encore de savoir si Etienne reconnaissait au baptême hérétique tous les effets de celui de l'Eglise. Ses adversaires, qui, comme nous venons de le voir, confondaient le sacrement avec ses effets, semblent lui attribuer cette pensée. Mais rien ne l'indique dans les paroles d'Etienne. En admettant avec lui que le baptême des hérétiques était valable, comme étant un acte divin, on ne prétend pas soutenir pour cela qu'un baptême ainsi administré puisse conduire au salut. Il avait, au contraire, pour maxime, que *Hæresis quidem parit et exponit; expositos autem ecclesia suscipit* (108); ce qui fait voir qu'il rendait l'effet subjectif du baptême dépendant

---

jam non inveniebatur, ipsum quoque sacramentum non illic esse putabatur. En conséquence il répond à Cyprien, l. IV, c. 17: Salus extra Ecclesiam non est: — Quis negat? Et ideo quæcumque ipsius ecclesiæ habentur, extra Ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere, etc.

(107) Ep. 75, p. 304. Illud quoque absurdum (inquit Firmilianus), quod non putant quærendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit, gratiam consequi potuerit, invocata trinitate nominum P. et F. et Sp. S.

(108) Ibid.

de la communion de l'Église. On retrouve la même idée dans cet autre passage : *Quod non sit quaerendum, quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissionem peccatorum potuerit, secundum quod credidit*; ou bien encore : *Dicunt, eum, quomodocumque foris baptizatur, mente et fide sua gratiam consequi posse*. On voit, d'après cela, qu'Étienne reconnaissait toujours dans le baptême l'*Opus operatum*, mais qu'il ne lui accordait son effet salutaire que dans la supposition qu'aucun obstacle n'y était opposé de la part de celui qui le recevait. Ce système ne contient rien qui soit contraire à la doctrine de l'Église, et les objections de Cyprien et de Firmilien étaient sans fondement (109). Enfin, on voit encore plus bas ce qu'Étienne voulait quand il disait : *Si quis ergo a quacumque haeresi venerit ad nos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam*. Les adversaires du pape citaient aussi ce passage pour le réfuter. Comme à cette imposition des mains était attachée l'invocation du Saint-Esprit, par la descente duquel dans celui qui le recevait, ce dernier était incorporé à l'église, ils en concluaient que le Saint-Esprit ne pouvait être communiqué hors de l'Église. Comme on le voit par ce rit, le baptême ne pouvait pas non plus être donné (110). Mais Étienne n'entendait pas par là l'imposition des mains par le sacrement de la confirmation sur ceux qui auraient déjà été confirmés, mais celle par laquelle une personne baptisée

---

(109) Augustin. de Bapt. IV, 12. Cum baptisma verbis evangelicis datur, qualibet perversitate intelligat ille, per quem datur, vel ille, cui datur, ipsum per se sanctum est, propter illum, cujus est; et si quis per hominem perversum id accipiens, non accipiat tamen ministri perversitatem, sed solam mysterii sanctitatem in bona fide, spe et caritate unitati compaginatus ecclesiae, remissionem accipit peccatorum, etc. Cf. ibid. VI, 1, 2.

(110) Ep. 73.

par des hérétiques était admise à la communion de l'Église comme un hérétique qui abjurait. Ce qui le prouve, c'est qu'Étienne veut qu'on les regarde sous le même aspect, et que saint Cyprien avoue lui-même que c'était sous cette forme qu'il accordait la réconciliation de l'Église aux catholiques qui s'étaient laissé entraîner dans le schisme (111).

Telle a été du reste la pratique de l'Église, tant avant qu'après Étienne (112). Saint Augustin indique de la manière suivante l'origine de ce rit : « Si l'on n'observait point l'imposition des mains sur ceux qui abjurent l'hérésie, on aurait l'air de les acquitter purement et simplement. On impose les mains aux hérétiques à cause de la réunion avec la vérité qui est le plus grand don de l'esprit saint, et sans lequel rien de ce que l'homme peut avoir de saint en lui ne peut contribuer à son salut (113). »

On reconnaît sur-le-champ qu'Étienne avait raison, et que ce ne fut que pour avoir mal compris le rapport entre Dieu, origine du sacrement, d'une part, et de l'autre celui qui l'administre ainsi que ses effets, que Cyprien se laisse entraîner à défendre une pratique erronée en place de la véritable. Le zèle d'Étienne est digne à cet égard des plus grands éloges. Une fois que l'affaire était arrivée à ce point, toute condescendance aurait été intempestive, et aurait eu pour résultat nuisible de fausser le dogme en question. C'est

(111) Ep. 75, p. 229.

(112) Concil. Arelat. epist. ad Sylvestr. : Si ad ecclesiam aliquis hæreticus venerit, interrogent eum Symbolum, et si pervidérint eum in Patre et Filio et Spiritu S. baptizatum, manus tantum ei imponatur; et can. 8. On ajoute encore : ut accipiat Spiritum S. — Innocent (I, ep. 24, ad Alexandr., c. 4) appelle cette Pœnitentia, pour la distinguer d'un sacrement, Imago pœnitentiæ : Eorum (Arianorum) laicos sub imagine pœnitentiæ ac S. Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus.

(113) De Bapt. V, 23.

là ce qui justifie sa sévérité. Mais saint Cyprien mérite aussi qu'on l'excuse, la solution de ce problème étant déjà difficile par elle-même, et rendue plus obscure et plus embrouillée par les circonstances. Il faut surtout le louer de ce que ni l'apparence de la vérité, qu'il croyait avoir pour lui, ni l'autorité dont il jouissait, ni le nombre de ses partisans ne purent l'engager à se séparer de l'unité de l'Eglise, mais qu'il ne cessa, tant par ses paroles que par ses actions, de prouver qu'il plaçait cette unité au-dessus de toute autre considération (114).

C'est à regret que nous quittons un écrivain dont les ouvrages contiennent encore tant de choses instructives, belles, et faites pour réjouir le cœur, mais dont l'espace ne nous permet pas de nous occuper. Ce que nous en disons n'a pour but que d'exciter les esprits généreux à une lecture des œuvres de saint Cyprien.

Éditions. De même que Tertullien, saint Cyprien a occupé beaucoup de savans. Les nombreuses éditions de ses ouvrages peuvent se diviser en sept classes. La première, composée des lettres de saint Cyprien, parut à Rome en 1471, publiée par Schweinheim et Panartz, et la même année à Venise, chez Vindelin de Spire. Une troisième dans la même ville, en 1483, fut suivie de quelques autres, sans indication de lieu ou de date, l'une desquelles contenait aussi quelques unes des dissertations de saint Cyprien. Une première édition parisienne de 1500 fut suivie, en 1512, d'une seconde par Rembolt et Waterloes, déjà assez complète. Après cela Erasme de Rotterdam se mit à travailler sur ce Père. Son édition, publiée à Bâle en 1520, chez Frobenius, se distingue des précédentes par une critique plus saine. Elle fut réim-

(114) Saint Augustin explique cet objet et la conduite de saint Cyprien d'une manière incomparable dans son ouvrage De Baptismo, I, 28; II, 13; III, 6; V, 22, 23; VI, 8.

primée à Bâle, en 1525, 1530, 1540, et à Cologne, 1522, 1544; à Lyon, 1528, 1535; à Paris, 1541 (avec beaucoup de fautes); à Anvers, 1541, in-8°, et en 1542; à Venise, 1546, 1547. L'édition de P. Manutius, Rome 1543, est beaucoup meilleure que toutes les précédentes; elle contient un livre de lettres de plus que les autres (le cinquième, contenant quinze lettres). L'exécution est excellente. Morellius en publia une nouvelle édition en 1564, dans laquelle il inséra quelques uns des ouvrages faussement attribués à ce Père. Puis vint le digne et actif Pamelius qui collationna tous les manuscrits avec un zèle infatigable, écrivit une vie de ce saint, et essaya de classer les lettres dans un ordre chronologique, joignant à son travail un commentaire détaillé. Son édition parut à Anvers, 1568, 1589; à Paris, de 1574 à 1644, huit fois; à Cologne, 1575, 1617; à Genève, 1593, 1617. Nicolas Rigault entreprit une nouvelle édition, pour laquelle il collationna deux nouveaux manuscrits. Mais les notes, où, sous le prétexte d'éclaircir le texte de saint Cyprien, il s'efforça au contraire de dénaturer et de présenter sous un faux jour la suprématie de Rome et quelques autres points de discipline, lui attirèrent l'opposition du savant cardinal Albaspina. Cette édition publiée à Paris, 1648, 1649, et à Londres, 1650, le fut encore à Paris, 1666, par Dupuys, avec des notes de Pamelius et d'autres. L'édition de Fr. Reinhard, d'Altdorf, 1681, ne contient que *les lettres*. Pour l'exactitude du texte, la beauté de l'ordonnance et celle de l'impression, l'édition de Joseph Fell, évêque d'Oxford, 1682, surpassa toutes celles qui avaient paru jusqu'alors. Le texte est corrigé d'après quatre manuscrits nouvellement collationnés; les divisions en sont bonnes; il y a en marge des notes indicatives du contenu; l'ouvrage est enrichi de notes critiques et explicatives, d'une biograpgrie de saint Cyprien, *Annales Cypriancici*, de Pearson, de celle du diacre Pontius, et de quelques dissertations.

L'ordre des lettres diffère de celui de Pamelius; cette édition à tout prendre est fort bonne. Elle fut republiée à Paris, 1700; à Brème, 1690; à Amsterdam, 1699. Enfin, Etienne Baluze fit un nouveau travail sur ce Père, afin de corriger les défauts des précédentes éditions. Il commença sa publication en 1710, l'interrompit quelque temps après, et fut surpris par la mort en 1717, dans un moment où l'impression de l'ouvrage était déjà fort avancée. Dom Maran se chargea de l'achever. Il collationna le texte avec trente manuscrits différens, et l'éclaircit par des notes critiques; l'ordre des écrits fut changé, et en tête de l'ouvrage dom Maran plaça une savante dissertation. Cette édition parut à Paris, 1726, 1733; à Venise, 1728, 1758; à Wurtzbourg, 1782. Quelques dissertations ont aussi été publiées séparément, comme, par exemple : *de Idolorum vanitate*, Langensalza, 1760; les lettres aux papes, par Constant, Rome, 1710; Paris, 1721.

NOVATIEN.

Ce nom, qui ne rappelle aucun souvenir agréable, a été déjà souvent prononcé par nous. Novatien, qu'il ne faut pas confondre avec Novatus, son contemporain, prêtre schismatique de Carthage, comme le font souvent les auteurs grecs, du moins quant au nom si ce n'est quant à la personne (1),

---

(1) Euseb., h. e., VI, 35; VII, 8. — Epiphan. Hæres. XXXVII. — Sozomen., h. e., II, 8. — Theodoret. Hæret. fabul. III, 5. — Phot. cod. 182, 280. — Cf. Cyprian. epist. 49. Hieron. catal., c. 70, éd. Lardner, the Credibility of the Gospel History. Vol. IX, P. II, p. 360.

naquit, selon Philostorgius, en Phrygie (2); il avait reçu une éducation solide, et était versé dans la philosophie grecque. L'histoire de sa conversion n'a rien de très édifiant. Etant catéchumène à Rome, il fut tourmenté d'accès démoniaques, et pendant que les exorcistes le traitaient, il tomba si dangereusement malade que l'on désespéra de sa guérison, de sorte qu'on lui accorda sur son lit le baptême, par ondoiement. Il en revint pourtant, mais ne demanda ni les cérémonies supplémentaires du baptême, ni la confirmation de l'évêque (3). Ces personnes que l'on appelait *Clinici*, étaient légalement exclues du sacerdoce. Toutefois, par égard sans doute pour les qualités qui distinguaient Novatien, son évêque, apparemment Fabien, résolut de lui conférer l'ordre, malgré l'opposition du clergé et du peuple. Il paraît que dans les premiers jours il répondit à l'attente du prélat et qu'il jouit d'une haute considération. Mais quand la persécution de Décius vint mettre en danger le salut temporel des prêtres, il se retira, se renferma dans sa maison, et rien ne put l'engager à remplir son ministère auprès des confesseurs et des autres personnes qui le réclamaient. Il déclara même ouvertement qu'il se sentait mal à son aise dans sa position et qu'il voulait s'adresser à une autre philosophie. C'était sans doute le stoïcisme dont il parlait; du moins saint Cyprien l'accuse-t-il des erreurs de cette secte philosophique, à cause de ses opinions sur la pénitence (4). On vit combien peu Novatien était mu par l'esprit de l'Eglise, lorsqu'après une longue vacance, Corneille eut été élevé, l'an 251, sur le siége de Rome. Son ambition, qui ne tendait à rien moins qu'à cette dignité suprême, et qui se sentit grièvement blessée, s'emporta en outrages contre Corneille; sa belle

---

(2) Philostorg., h. e., VIII, 15. — Vales. Annot. in Euseb., h. e., IV, 28. — (3) Cornel. ep. ad Fab. Antioch. ap. Euseb., h. e., VI, 43.
(4) Euseb., l. c. — Cyprian. ep. 52, p. 153.

figure lui procura quelques partisans, et encouragé par le prêtre Novatus, qui arrivait de Carthage, et par trois évêques qu'il avait gagnés, il se fit sacrer évêque de Rome (5). Des émissaires de son parti furent chargés de faire en sorte que tous les catholiques reconnussent sa prétendue élection. Il chercha à se donner du poids tant par des calomnies qu'il répandait contre Corneille, que par l'apparence d'une discipline plus sévère, qui lui faisait refuser pour toujours la communion à ceux qui étaient une fois tombés, ce qui lui procura en effet plusieurs partisans (6). Mais il fut non seulement excommunié dans un concile à Rome, mais encore en Afrique, comme nous le voyons par les lettres de saint Cyprien et de saint Denis d'Alexandrie, il fut repoussé avec horreur et abandonné de ses partisans (7). Sa considération baissa avec tant de promptitude, que pour ne pas se voir totalement isolé, il faisait jurer à ceux qui prenaient de sa main la sainte Eucharistie, qu'ils ne l'abandonneraient jamais et ne communieraient jamais avec Corneille (8). Le schisme fut bientôt étouffé par les efforts réunis des évêques; il se termina en 252; mais les mauvaises doctrines que Novatien avait répandues sur la pénitence et sur l'Eglise, continuèrent à germer en secret et amenèrent, à la grande douleur de l'Eglise, un nouveau schisme dangereux. Nous ignorons ce que Novatien devint après son exclusion de l'Eglise; ses partisans l'honorèrent comme un martyr, du moins Socrate le dit, mais lui seul. Les actes de son martyre qui furent publiés, étaient apocryphes (9).

(5) Euseb. l. c. — Cyprian. epp. 41, 42, 49.

(6) Socrate, h. e., IV, 28, dit : Aliis quidem acerba et immitis videbatur hujus regulæ (circa pœnitentiam) promulgatio; alii vero hanc regulam ut justam et ad stabiliendam emendatioris vitæ disciplinam utilem susceperunt.

(7) Cypr. l. c. — Dionys. Alex. ap. Euseb., h. e., VI, 46. —(8) Euseb., h. e., VI, 43. — (9) Socrat., h. e., IV, 28. —Phot. cod. 280.

Ecrits.

Les plus anciens Pères eux-mêmes ne refusent à Novatien ni talent, ni instruction, ni éloquence, et ils vantent surtout ses profondes connaissances en philosophie (10). Ce qui nous reste de lui n'est pas fait pour porter atteinte à ce jugement favorable et ne nous laisse d'autre sentiment que le regret de ce que ces avantages de son esprit n'aient pas servi à donner à son cœur une plus noble direction. Tout ce qu'il écrit est profondément pensé, ses raisonnemens sont suivis avec le plus grand ordre, son style est léger et agréable. Saint Jérôme donne une liste assez nombreuse de ses ouvrages, mais dont la plus grande partie est perdue (11). Ce que le temps a respecté est encore très précieux.

1° *Liber de Trinitate.* Cet ouvrage considérable, qui a été quelquefois attribué à tort à Tertullien ou à saint Cyprien, est positivement rangé par saint Jérôme parmi les œuvres de Novatien (12). Il est tiré pour la plus grande partie de Tertullien et notamment de son ouvrage contre Praxeas et contre les deux classes d'antitrinitaires. On pourrait douter s'il a été composé avant ou après son schisme, s'il n'y était question de Sabellius (c. 12), qui ne parut qu'en 256, ce qui rend la dernière supposition beaucoup plus probable. Mais il est inutile pour cela d'en faire descendre, avec Baronius, la composition jusqu'à Paul de Samo-

(10) Cypr. ep. 52, p. 156. Jactet se (Novatianus) licet, et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus prædicet : qui nec fraternam charitatem, nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat, amisit. It. ep. 57. — Pacian., ep. 2, ad Sympron. — Hieron. ep. ad Damas.

(11) Hieron. cat., c. 70.

(12) Hieron. cont. Rufin. II, 19. — Catal. l. c.

sate, puisque Artémon avait déjà soutenu la même erreur (13). Ce livre traite d'abord (c. 1-8) de Dieu et de ses perfections, par rapport à l'Ecriture sainte et en opposition aux erreurs des gnostiques. Puis (c. 9-28), l'auteur prouve que Jésus-Christ était vraiment Fils de Dieu et Fils de l'homme, et il s'étend notamment beaucoup sur le premier point, d'après les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. A compter du chap. 18, il combat l'hérésie de Sabellius. Enfin, il dit quelques mots en passant (c. 29) du dogme du Saint-Esprit, après quoi il s'efforce de combiner celui de la Trinité divine avec l'unité de Dieu.

2° *De Cibis judaicis Epistola*. L'authenticité de cet écrit est incontestable, tant par le témoignage de saint Jérôme que par le contenu dans lequel l'auteur se réfère à deux autres écrits composés par lui, *de Vera Circumcisione* et *de Vero Sabbato*, que saint Jérôme énumère aussi parmi les ouvrages de Novatien (14). Mais ce qu'il est impossible de décider, c'est l'époque où il le composa, soit pendant sa retraite, sous la persécution de Décius, ou plus tard (15). Son but est de faire voir que la loi de Moïse sur les animaux purs et les animaux immondes, n'a pas prétendu établir une distinction absolue. Dans l'origine, l'homme ne se nourrissait que de fruits; plus tard il y ajouta la chair des animaux, mais dont l'usage fut, dans la suite, restreint par cette distinction légale, et cela par deux raisons toutes morales: l'une pour engager l'homme à fuir les vices dont ces animaux étaient l'emblème, et l'autre pour lui enseigner à modérer ses désirs. Cette signification typique ayant été changée

(13) Tillemont, Mémoir. T. III, art. 3, sur les Novat. — Cave, Histor. lit. ad ann. 251. T. I. — Baron. Annal. ad ann. 272, § 15.

(14) Hieron. cat. l. c. — Ep. 36, ad Damas.

(15) Tillemont, Mémoir. l. c. Dupin, Biblioth. I, p. 282, sont de ce dernier avis.

en réalité par Jésus-Christ, dans le Nouveau Testament, le Rédempteur remplaça l'ancienne loi concernant les alimens par celle qui ordonnait directement la modération et la tempérance. Il n'en excepta que la chair des animaux sacrifiés aux idoles. Cet écrit renferme beaucoup de choses utiles et instructives.

3° *Epistola Cleri Romani* (*Cyprian. Edit. Oxon. ep.* 30. *Bal.* 31). Cette belle et importante encyclique du clergé romain avait été rédigée par Novatien, ainsi que Cyprien nous l'apprend lui-même (*ep.* 52, *p.* 149), et signée par lui en 251. Il y soutient sur la pénitence des opinions bien différentes de celles qu'il défendit plus tard.

4° Indépendamment de ces écrits que nous possédons de lui, il écrivit encore des traités *de Paschate, de Sabbato, de Circumcisione, de Sacerdote* (*veteris Testamenti ?*), *de Oratione, de Attalo, de Instantia* (*Sophronius* περι των ἐνεστωτων). Nous n'avons plus rien de tout cela, non plus que des nombreuses lettres qu'il écrivit à l'occasion de son schisme et dont il est question dans saint Cyprien et saint Jérôme. Le traité *de Circumcisione*, qui se trouve parmi les œuvres de saint Jérôme et que quelques personnes ont cru être celui de Novatien, n'est certainement pas de lui, puisqu'il y est question des ariens et des manichéens.

Dans son ouvrage sur la Trinité, Novatien s'exprime avec beaucoup de pénétration sur le difficile sujet qu'il traite; son exégèse, surtout quand il s'agit d'établir la double nature de Jésus-Christ, contre les deux partis d'unitaires, est admirablement conduite, et peut être offerte comme un modèle d'étude de l'Ecriture sur ce sujet. L'auteur possède en outre un talent distingué pour la dialectique; on remarque dans tout le cours de son traité une grande clarté de pensée et une logique sévèrement conséquente. Enfin, comme nous l'avons déjà observé, son style est même agréable et aussi coulant qu'on peut le désirer dans un sujet semblable. S'il y

a un reproche à lui faire, c'est d'avoir traité trop succinctement le dogme du Saint-Esprit.

Editions. La première édition du traité de Novatien sur la Trinité et de sa lettre sur les alimens juifs, fut publiée par Jean de Gaigny (*Gagnæus*), Paris 1545, et une seconde d'après un autre manuscrit par Gelenius, Bâle 1550, 1562; ces deux écrits parurent avec quelques corrections ou plutôt des conjectures, dans l'édition de Tertullien, par Pamelius, 1579, de la Barre, Paris 1580. La première édition séparée fut faite par Whiston, Londres 1709, et puis par Welchman, Oxford 1724; enfin, par John Jackson, Londres 1728, où se trouve aussi la lettre de Novatien à saint Cyprien; cette édition est fort belle. La dernière et la meilleure est celle de Galland, t. IV; elle est mieux ordonnée, d'après celle de Pamelius, collationnée avec les éditions anglaises. C'est d'après elle que le texte a été imprimé dans l'édition de Wurzburg, 1782. *Opp. PP. lat. Vol.* IV.

VICTORINUS. COMMODIANUS.

Victorinus, probablement d'origine grecque, était évêque de Pettau, dans la haute Styrie, et d'après ce que l'on peut conclure de la chronologie de saint Jérôme, il devait être à peu près contemporain de saint Anatole, se trouvant placé entre celui-ci et saint Pamphile, il vivait par conséquent vers la fin du troisième siècle (1). On croit générale-

(1) Hieron. catal., c. 74. Victorinus, Petavionensis episcopus, non æque latine ut græce noverat. Unde opera ejus grandia sensibus, viliora videntur compositione verborum, etc.

ment, et le martyrologe romain le confirme, qu'il souffrit le martyre dans la persécution de Dioclétien, quoique l'on ne puisse en préciser l'année (2). Nous possédons peu de détails sur sa personne; Cassiodore nous apprend qu'il avait commencé par être rhéteur, ce qui du reste s'accorde difficilement avec le jugement qu'en porte saint Jérôme, qui l'appelle, à la vérité, une des colonnes de l'Eglise, et ne lui refuse ni l'instruction ni de profondes connaissances, mais qui se plaint de ce que son style manquait d'éloquence et de facilité (3). Quant à nous, il ne nous est pas possible de décider jusqu'à quel point ce reproche était fondé, puisqu'il ne nous reste que fort peu de chose des ouvrages de cet évêque.

Ecrits.

1° D'après ce que saint Jérôme nous apprend, Victorinus s'occupa beaucoup de l'exégèse biblique (4). Il composa des commentaires sur la Genèse, sur l'Exode, sur le Lévitique, sur Isaïe, Ezéchiel, Habacuc, sur l'Ecclésiaste, sur le Cantique des Cantiques, sur saint Matthieu, sur l'Apocalypse. Il écrivit aussi contre toutes les hérésies; mais tous ces ouvrages sont perdus, à un petit nombre de fragmens près. Cave d'abord, et puis Walker, publièrent, d'après un ancien ma-

---

(2) Hieron. l. c. Martyrolog. ad 2 Novemb. — Tillemont. V. P. II, p. 215.

(3) Cassiodor. Institut. divin. litter. Tom. II, c. 5, 7, 9. — Hieron. vid. supr. — Ep. 49, ad Paulin. : Inclytus Victorinus martyrio coronatus, quod intelligit, eloqui non potest. — Prolog. in Comment. in Isai. (Tom. IV, p. 5, edit. Venet.) : Victorinus quum apostolo dicere poterat; etsi imperitus sermone, non tamen scientia. — Item, ep. 83, ad Magn., c. 5. (ibid., p. 427.) — Optat. Milevit. de Schismate Donat., I, c. 9.

(4) Hieron. catal. l. c.

nuscrit, un fragment du commentaire sur la Genèse, sous ce titre : *Tractatus de fabrica mundi*, qui offre tous les signes intrinsèques et extrinsèques d'authenticité (5). Cassiodore remarque que Victorinus avait expliqué quelques passages particulièrement obscurs de l'Apocalypse (6). Des scholies sur ce livre sont en effet parvenues jusqu'à nous; ils furent publiés à Bologne, en 1558, par Basile Millanius, bénédictin de l'abbaye du mont Cassin. Le style, la méthode d'explication et les traces du système millénaire auquel, d'après saint Jérôme, Victorin était attaché (7), doit nous faire penser qu'il en a été l'auteur.

2° Il n'est pas aussi facile de garantir que le commentaire sur l'Apocalypse, publié sous le nom de Victorinus dans les collections des Pères, soit réellement de lui. Les avis des critiques sont partagés à cet égard. Cave et Basnage ne le pensent pas, principalement parce que le millénaire y est combattu (8). Dupin, Tillemont et Ceillier lui sont au contraire favorables (9). Les passages où le millénaire est attaqué se trouvent à la fin du volume, et le style ne paraît pas semblable à celui du reste, qui, rude et incorrect, s'accorde bien avec la description qu'en fait saint Jérôme. D'autres raisons encore, comme, par exemple, qu'à l'époque de sa

(5) Cave, Histor. litter. Tom. I, p. 147. Galland. Tom. IV. Prolegom. II, 6. — Lardner, The Credibility of the Gosp. Histor. P. II, vol. 3, p. 162.

(6) Cassiodor. l. c., c. 9. De quo libro (Apocalysi) et Victorinus, saepe dictus episcopus, difficillima quaedam loca breviter tractavit. — Cf. Sixt. Senens. Biblioth. VI, 348.

(7) Gennad. l. c. — Hieron. cat., c. 18.

(8) Cave, l. c., p. 147. — Basnage ad ann. 303, n. 16.

(9) Dupin, Biblioth. des Auteurs eccl. Tom. I, p. 194. — Tillemont, Mémoir. Tom. V, p. 318, not. 2, p. 444 sq. — Ceillier, t. III, p. 346. — Lumper. Historia, etc. Vol. XIII, p. 573 sqq. — Galland. Tom. IV, Prolegom., c. II.

composition, le Sénat romain prêtait encore son autorité à la persécution de la religion chrétienne; l'opinion que Néron ressusciterait, etc., sont des preuves de la haute antiquité de cet ouvrage. La majorité des motifs sont en faveur de son authenticité, quoique les preuves ne s'élèvent pas jusqu'à l'évidence. La préface attribuée à saint Jérôme est supposée.

On attribue aussi à Victorinus, mais sans motifs suffisans, deux poèmes : *De Jesu Christo Deo et homine*, et *de Ligno vitæ*. Le vénérable Bède le croyait auteur d'un hymne *de S. Cruce, s. de Paschate vel de Baptismo*, qui se trouve aussi parfois dans les œuvres de saint Cyprien; mais le style en est trop fleuri pour qu'il puisse être de Victorinus. Enfin Tillemont lui attribue les poèmes contre Marcion, qui sont imprimés à la suite des œuvres de Tertullien, et un autre poème contre les manichéens (10).

Ce qui nous reste des œuvres authentiques de Victorinus renferme plusieurs notices intéressantes sur l'histoire de quelques uns des livres de notre canon, notamment sur les Evangiles et l'Apocalypse. Il paraît, d'après le système suivi à cette époque par l'Eglise d'Occident, n'avoir point admis l'Epître aux Hébreux.

Editions. Le traité *de Fabrica mundi*, fut d'abord publié par Cave, *Histor. litter. de Scriptor. eccles. Tom. 1, p.* 103, Londres 1689; puis avec des notes de Walker, Oxford 1740, Bâle 1741; et enfin par Galland, tom. IV, pag. 40 *sq*. Les scholies sur l'Apocalypse furent insérées par Galland, tom. IV, pag. 52 *sq*., d'après l'édition de Millanius. Le commentaire sur le même livre se trouve dans la Bibliothèque des Pères, Paris 1644, tom. I; Lyon,

(10) Tillemont, ibid., V, p. 124, 312. — Beda de locis sanct., c. 2, p. 317. (Edit. Cantabrig., 1722.)

tom. III. Les poèmes sont chez Fabricius, *Poetarum vet. eccl. Opera, p.* 761.

Commodianus a été rangé par Gennadius au nombre des écrivains ecclésiastiques (11). Il se donne à lui-même le surnom de Gazæus (12), soit qu'il ait été originaire de la ville de Gaza en Palestine, soit qu'il ait voulu désigner figurément par là le trésor de la vérité de Jésus-Christ, qui, après une longue misère supportée par lui dans le paganisme, lui avait enfin été ouvert. Il est certain que son style a tant de ressemblance avec celui des écrivains d'Afrique, que ce n'est pas sans motif qu'on le croit né dans ce pays (13). Il est encore plus difficile de fixer l'époque où il écrivait. D'après Gennadius, qui dit que Commodianus a pris ses opinions millénaires dans Tertullien, *Lactance* et Papias, il semble qu'on devrait le placer dans le quatrième siècle, et l'on cite en effet un passage qui confirmerait cette opinion (14); mais l'auteur ne compte que deux cents ans depuis Jésus-

---

(11) Gennad. de Script. eccles., c. 15. Commodianus, dum inter sæculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei. Factus itaque christianus, et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suæ salutis auctori, scripsit mediocri sermone quasi versu librum adversus Paganos. Et quia parum nostrarum attigerat literarum, magis illorum destruere potuit dogmata, quam nostra firmare. Unde et de divinis repromissionibus adversum illos vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit, illis stuporem et nobis desperationem incutiens, Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus.

(12) Commod. Instruct. LXXX.

(13) Rigalt. Præfat. in Commod. — Dodwell, Dissert. de ætate Commodian. — Cave, Histor. litter. Tom. I, p. 136.

(14) Instruct. XXXIII, 5. On lit dans l'édition de Rigault :

Intrate stabulis Sylvestri ad præsepe pastoris,

d'où Rigault conclut que l'auteur écrivit sous le pape Sylvestre, en 335 ; mais le manuscrit dit :

Christ (15); l'ouvrage dont nous allons parler n'a d'autre but que de peindre les temps malheureux des persécutions, et tous les préceptes qu'il donne aux chrétiens se rapportent à ces circonstances (16). Il n'est donc pas à présumer qu'il ait écrit après que les persécutions eurent cessé. La remarque de Gennadius, qui paraît le placer après Lactance, s'explique en supposant qu'il n'ait pas voulu parler du temps où il vivait, mais plutôt de son mérite comme écrivain. Par ces raisons, nous le comptons encore parmi les auteurs du troisième siècle.

L'ouvrage que nous possédons de lui est intitulé : *Instructiones adversus gentium Deos ;* il est en vers. Les quatre-vingts chapitres dont il se compose se divisent, d'après leur contenu, en trois parties. La première (I à XXXVI) cherche à faire comprendre aux païens la folie du culte des idoles, et à les attirer à la religion chrétienne. La seconde (XXXVII à XLVI) est adressée dans le même but aux Juifs, et traite de l'Antechrist, de la Résurrection et du Jugement dernier. Le reste (XLVII à LXXX) parle des catéchumènes, des fidèles et des pénitens. On les exhorte à mener une conduite pure, à prier constamment, à s'aimer les uns les autres, parce que sans amour, le martyre lui-même ne porte point de fruits ; à se tenir éloigné de tout amusement profane, et notamment des spectacles. On re-

---

Intrate stabulis (selon d'autres, stabiles) sylvestri ad præsepia tauri,

où il s'adresse aux païens sous la dénomination de sylvestri (sylvestris ?). C'est aussi ce que pense Dodwell.

(15) Instruct. VI, 2.

Et si parvulitas sic sensit, cur annis ducentis
Fuistis infantes ? numquid et semper eritis ?

(16) Instruct. LIII, 10; LVIII, 19; XXIII, 14, etc. — Cf. Cave, hist. litter. Tom. I, p. 137.

commande aux femmes chrétiennes de la simplicité dans la mise ; on met les ecclésiastiques en garde contre l'avarice, et on les invite à une conduite exemplaire, à de la sollicitude pour les pauvres, etc.

Cet écrit n'a rien qui le recommande sous le rapport de la forme. Ce sont des vers hexamètres, mais dans lesquels il n'existe ni prosodie ni rhythme. L'auteur se plaît surtout à faire des acrostiches, dont les vers reproduisent dans leurs premières lettres le titre de l'ouvrage. Les mots sont durs, et souvent forgés arbitrairement ; tout est plein de barbarismes, les pensées sont communes et péniblement exprimées. Mais cet extérieur si rude cache un sens droit et surtout un cœur humble et pieux, un sentiment pur et ardent pour le christianisme.

Editions. Le jésuite Sirmond ayant découvert cet ouvrage, Rigault le publia à Toul en 1650, et il parut avec les œuvres de saint Cyprien, Paris 1666. Commodianus fut imprimé de nouveau à Wittenberg en 1705, avec des dissertations de Dodwell et Schurtzfleisch ; puis avec Minucius Felix, par Davis, Cambridge 1711 ; dans le *Collectio Pisaurensis Poetarum latinorum, tom. VI, p.* 621, où l'on s'est servi pour le texte de la seconde édition de Rigault.

Galland a joint à Commodianus un autre poëme, *adversus Gentes,* que Muratori avait publié pour la première fois sous le nom de Paulin de Nola. L'auteur, qui était né païen, appartient évidemment à une époque fort reculée, mais rien n'indique du reste ce qu'il était.

ARNOBE.

Arnobe naquit à Sicca dans l'Afrique proconsulaire, et y brilla, vers la fin du troisième siècle, pendant assez longtemps comme professeur d'éloquence (1). Il employa principalement ses talens à combattre le christianisme. Mais exhorté par un songe à se faire chrétien (motif de conversion qui se présente fréquemment à cette époque), il résolut sur-le-champ d'échanger la religion qu'il avait professée jusqu'alors contre celle de Jésus-Christ, et pria l'évêque de Sicca de l'admettre dans l'Eglise (2). Quelque sincère que fût le changement d'Arnobe, l'évêque, en réfléchissant à sa conduite précédente, ne put s'empêcher d'hésiter un peu, et exigea de lui, comme préparation à son admission, et pour preuve de la vérité de sa conversion, qu'il défendît, dans un ouvrage, la religion qu'il avait jusqu'alors attaquée. Arnobe se rendit à son désir et composa un ouvrage apologé-

(1) Hieron. cat., c. 79.

(2) Hieron. in Chronic. ad ann. 20. Constant. : Arnobius rhetor clarus in Africa habetur. Qui quum in civitate Siccæ ad declamandum juvenes erudiret, et ad credulitatem somniis compelleretur, neque ab episcopo obtineret fidem, quam semper oppugnaverat, elucubravit adversus pristinam religionem luculentissimos libros, et tandem velut obsidibus quibusdam pietatis, fœdus impetravit. — Au sujet de songes semblables, voyez Euseb., h. e., VI, 5. — Origen. c. Cels., I, 46. — Tert. de Spectac., c. 26 ; de Idololatr., c. 23 ; de Virg. vel., c. 27. — Cyprian. epp. 10, 8, 34, 69. — Ce qu'Orelli oppose à cela, Præf. in Arnob. P. I, p. XIX sq., est insoutenable.

tique et polémique, d'une étendue assez considérable, où il se proposa principalement de combattre le paganisme. Après avoir rempli cette condition, il reçut le baptême. Trittenheim nous assure (3) qu'il entra plus tard dans les ordres; mais aucun témoignage ancien ne confirme cette assertion. La même obscurité couvre les autres événemens de sa vie.

Écrits.

L'ouvrage dont nous venons de parler est intitulé : *Disputationum adversus Gentes Libri VII.* L'époque où il fut composé n'est pas bien certaine. A la vérité, l'auteur dit, liv. II, c. 71 : que l'on était alors dans l'année 1050 de la fondation de Rome, et qui correspond à l'an 297 de notre ère; mais nous ignorons quelle était la chronologie qu'il suivait, et la date qu'il donne perd de sa certitude par la circonstance que dans l'endroit même où il l'écrit, il ajoute que quatre cents ans auparavant, la religion chrétienne n'existait pas encore; d'où l'on doit conclure que trois siècles étaient déjà écoulés, et que le quatrième était commencé. Il faut en outre remarquer qu'il demande aux païens de quel droit ils brûlent les livres des chrétiens et démolissent leurs églises (4). Or, cela n'arriva pour la première fois que sous la persécution de Dioclétien, en 303; ce livre n'a pu donc être composé avant 304 au plus tôt.

Le jugement que saint Jérôme porte d'Arnobe est très caractéristique. Il lui reproche de ne pas bien se comprendre lui-même, d'être ampoulé, de manquer d'ordre, et néanmoins de renfermer beaucoup de bonnes choses dans son phébus (5). Ce jugement est en général fort juste, mais

---

(3) Trittenhem. de Script. eccl., c. 53.

(4) Disput. L. IV, c. 36.

(5) Hieron. ep. 46, ad Paulin. : Arnobius inæqualis et nimius et absque operis suis partitione confusus.

il faut pourtant reconnaître d'un autre côté qu'il y a des passages pleins de pénétration et d'esprit. Il règne dans tout l'ensemble de la vivacité et une certaine énergie. Les défauts que l'on y rencontre sont faciles à expliquer et à excuser. Ayant publié son ouvrage, ou, pour mieux dire, ayant été forcé de le publier, avant sa conversion, il n'était pas encore parfaitement instruit de sa nouvelle religion : c'est ce qui lui a fait emprunter plusieurs erreurs au gnosticisme, comme, par exemple, ce qui regarde l'âme, qu'il fait créer par un être d'un ordre inférieur, tandis que dans un autre endroit il dit indirectement tout le contraire. Puis ce qui regarde la double nature dans Jésus-Christ, etc. En attendant, l'équité ne nous permet pas de méconnaître son zèle et ses bonnes intentions. Du reste, l'Ecriture sainte n'est jamais citée dans cet ouvrage ; ce n'est pas que placé hors de l'Eglise, il ne l'eût pas encore reçue et qu'il n'en connût pas le contenu ; son apologie de ces livres ne permet pas cette supposition (6), mais plutôt parce que, pour le but qu'il se proposait, qui était le renversement du paganisme, il ne voulait pas et n'aurait pas pu facilement s'en servir. En revanche, il emploie ses raisonnemens avec d'autant plus de force pour produire l'effet qu'il veut faire naître.

Dans l'exorde, l'auteur fait connaître l'occasion dans laquelle il a composé son ouvrage, et le but qu'il s'est pro-

---

(6) Au sujet des miracles racontés dans les Évangiles, il dit, L. I, c. 55-59 : Quodsi falsa, ut dicitis, historia illa rerum est, unde tam brevi tempore totus mundus ista religione completus est ?... Sed conscriptores nostri mendaciter ista promserunt, etc ?... Non creditis scriptis nostris, et nos vestris non credimus scriptis. — Vultis vera esse, quæ in vestris comprehensa sunt scriptis ; et quæ in nostris comprehensa sunt, confiteamini necesse est vera..... Sed (inquiunt gentiles) ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt... barbarismis, solœcismis obsitæ sunt res vestræ, etc. On voit par là qu'il les connaissait, puisqu'il pouvait les défendre contre ces reproches.

posé ; il s'agit pour lui de repousser les accusations et les calomnies dont on accable journellement la religion chrétienne. Tous les malheurs qui arrivent dans l'Empire romain sont attribués au courroux des dieux et à l'impunité des chrétiens. Arnobe répond à cela en demandant qu'on lui fasse connaître quels changemens se sont opérés dans la nature depuis l'existence du christianisme ; si avant lui l'Empire n'a jamais éprouvé de cruels malheurs ; s'il fallait rendre aussi les chrétiens responsables des guerres sanglantes que les Assyriens, les Perses, les Macédoniens, etc., avaient faites aux nations. Et d'un autre côté, à qui fallait-il attribuer les victoires, l'agrandissement, l'état florissant de l'Empire pendant les trois derniers siècles ? N'est-il pas d'ailleurs ridicule de supposer aux dieux une colère frivole ou une susceptibilité ridicule au sujet du nouveau culte ? Il fait voir ensuite que les chrétiens adorent le vrai Dieu, le Créateur de toutes choses, à qui en définitive ces dieux étaient obligés d'emprunter tout ce qu'ils avaient de divin en eux, s'il y en avait du tout. Au reproche que les chrétiens adoraient comme un Dieu un homme crucifié, il répond que cet argument doit paraître étrange dans la bouche d'un païen, les païens plaçant eux-mêmes leurs bienfaiteurs au nombre des dieux, et rendant des honneurs divins à des héros malheureux, tels qu'Aquilius, Régulus et autres. Or, Jésus-Christ n'était pas seulement un des bienfaiteurs du genre humain, mais son bienfaiteur par excellence ; il était l'envoyé de Dieu, il était Dieu, et il l'a prouvé par ses miracles, faits attestés par ses apôtres, par l'accroissement du christianisme au milieu de miracles de toute espèce, et par les livres qui en parlent. « Cessez donc enfin, s'écrie-t-il, de vous « répandre en outrages contre des choses si sublimes, outra« ges qui en définitive ne font aucun tort à celui contre qui « ils sont proférés, et ne peuvent avoir de danger que pour « vous ; danger qui n'est pas petit et qui concerne au con-

« traire les choses les plus importantes. Qu'y a-t-il, en effet, « de plus précieux pour l'homme que son âme ; or, ici (chez « Jésus-Christ), il ne s'est rien passé de magique, rien d'hu-« main, c'était un Dieu sublime, Dieu jusque dans ses plus « profondes racines, Dieu de royaumes inconnus, envoyé « par l'auteur de toutes choses comme un Dieu sauveur, etc... « Nul ne le reconnut, ne le soupçonna. Mais quand il se « dépouilla du corps dont il s'était revêtu, lorsqu'il fit voir « quelle était sa puissance, alors tout l'univers frémit, la « terre trembla, etc. » Voici comment il répond à la question pourquoi Jésus-Christ a pris le corps d'un homme : « Cette puissance invisible, qui n'a point de substance cor-« porelle, pouvait-elle se montrer autrement au monde, se « mêler autrement aux mortels qu'en se couvrant d'un corps « plus solide qui tombât sous les yeux, sur lequel le regard « pût se fixer? Car quel mortel aurait pu le voir, le con-« templer, s'il avait voulu descendre sur la terre dans sa « nature primitive (*primigenia*) et conforme à la substance « intérieure de la divinité? C'est donc pour cela qu'il prit la « figure d'un homme et qu'il renferma sa puissance sous la « ressemblance de notre race, c'est-à-dire afin qu'il pût être « vu et contemplé, etc. »

Les païens avaient encore un autre motif de haine contre les chrétiens, c'était celui d'avoir renversé le culte de leurs dieux. Arnobe leur fait observer à ce sujet, dans le second livre, que Jésus-Christ méritait déjà par cela seul qu'on l'adorât, puisqu'il avait allumé le flambeau de la vérité et apporté une religion qui satisfaisait aux besoins des hommes. Et pour le cas où ils répéteraient qu'ils ne croyaient point à cette religion, il leur dit : « L'idée ne vous effraie-t-elle pas « que ce qui vous paraît si méprisable, ce qui vous prête tant « à rire, pourrait néanmoins être vrai? N'avez-vous pas « éprouvé parfois un obscur pressentiment que ce que vous « refusez si obstinément de croire, vous serait pourtant dé-

« montré un jour, et deviendrait pour vous le sujet d'un re-
« pentir irrévocable? La circonstance de la promptitude
« avec laquelle les mystères de cette religion se sont répan-
« dus sur toute la terre, ne leur donne-t-elle pas à vos yeux
« quelque vraisemblance? Car il n'y a pas en ce moment de
« nation si sauvage qui, convertie par son amour, ne dé-
« pose sa férocité, n'adopte des manières plus douces et des
« dispositions plus pacifiques. » Il remarque ensuite que la sagesse des païens n'est pas si brillante qu'il puisse leur être permis de se railler de la simplicité des chrétiens, c'est-à-dire de leur croyance. La vie sociale, de même que la vie scientifique, ne saurait subsister sans croyance, et celles des chrétiens sont certes beaucoup plus fondées que celles des philosophes. Il entreprend après cela une longue dissertation sur l'origine et la nature de l'âme ; il réfute les systèmes de Platon et d'Epicure à ce sujet, tout en avouant qu'il ne sait pas au juste lui-même ce qui en est. En effet, il s'attache plutôt à montrer le vide des doctrines de ses adversaires que la vérité de celles des chrétiens. Si ceux-ci ne sont pas en état de résoudre tous les problèmes offerts sur la métaphysique de l'esprit, cela ne saurait porter atteinte à la vérité de leur religion, qui consiste surtout, ainsi que Jésus-Christ l'a ordonné, à aimer Dieu de tout son cœur. L'auteur passe ensuite à quelques questions secondaires, comme celle du sort de l'âme et des personnes mortes avant la venue de Jésus-Christ, et pourquoi Dieu n'accorde pas sa grâce de la même manière à tout le monde. Il répond que Dieu appelle indistinctement tout le monde à participer à sa grâce ; personne, pas même les morts, n'en est exclu ; mais il dépend de la volonté libre et sans frein de l'homme d'accepter ou non cette offre. Il termine ce second livre en comparant l'antiquité des deux religions, et en expliquant pourquoi Jésus-Christ est venu si tard.

Dans le 3ᵉ et 4ᵉ livre, il développe les motifs pour les-

quels les chrétiens refusent de sacrifier aux dieux des païens. Tout ce qui est réellement divin est honoré par eux avec plaisir. Mais les païens ignorent l'origine de leurs dieux et jusqu'à leur nombre. Il est à la fois absurde et indigne de la divinité, de se représenter des dieux soumis à l'empire des sens, aux voluptés les plus grossières, avec des corps et des formes diverses, se livrant à des métiers, sans compter que le même Dieu s'offre sous plusieurs fortunes différentes; ainsi il y a trois Jupiters, quatre Vulcains, et que plusieurs d'entre eux ont la réputation d'être des assassins, des adultères, des voleurs, etc. Comment pourrait-on faire un crime aux chrétiens de ne pas vouloir adopter une semblable religion, ou bien si un homme l'a reçue en naissant, de ne pas vouloir y rester? Il serait vraiment inconcevable, si ces dieux existaient réellement, qu'ils ne fissent pas éclater leur courroux sur des adorateurs qui leur attribuent de semblables infamies; ou s'ils n'existent pas, comment des hommes doués de la moindre intelligence peuvent-ils faire, d'êtres si abominables, les objets de leur adoration; il n'est pas moins inconcevable que l'on puisse punir de toute la rigueur des lois un mot de mépris adressé à de semblables divinités, tandis que d'un autre côté l'on permet que les infamies de ces dieux soient chantées dans les rues et représentées en plein théâtre. Si les dieux, dans leur indolence, supportent de tels outrages, on se persuadera difficilement qu'ils soient très courroucés contre les chrétiens.

Le cinquième livre roule encore sur le même sujet. Quand même on consentirait à mettre de côté les absurdités des poètes, et à reconnaître que ce ne sont là que des fruits de leur imagination, il est certes impossible d'en dire autant des légendes historiques qui font partie de la vie des peuples, et dont le souvenir se renouvelle sans cesse dans des fêtes célébrées tous les ans. Telle est l'histoire de Numa Pompilius qui se montre plus rusé que Jupiter, l'aventure

de Cybèle, celle d'Atys, etc., abominations que l'on veut forcer les chrétiens de célébrer, sous peine de passer pour athées, tandis que tout le monde devrait au contraire s'en éloigner avec horreur. Enfin, il fait voir que les païens les plus éclairés ont eux-mêmes essayé de donner un sens supportable à ces formes mythologues, en les représentant comme des allégories que l'histoire repousse, et qu'il est d'ailleurs impossible d'admettre dans tous les cas.

Le sixième et septième livre traitent principalement de la partie pratique de la religion païenne, des temples, des statues et des sacrifices. On pourrait reprocher aux chrétiens de n'avoir pas de temples. Mais, dit Arnobe, leur croyance de l'immensité et de la majesté de Dieu ne comporte pas l'idée de le renfermer dans un édifice, tandis que l'on pourrait au contraire demander aux païens comment leurs dieux bornés peuvent se trouver en même temps dans des temples si éloignés les uns des autres. Il en est de même des statues. Si cependant les païens disaient : « Nous « honorons les dieux *par* les statues, » on leur répondrait : « Ainsi donc, si les statues n'existaient pas, les dieux ne « sauraient pas qu'on les honore; ils ignoreraient complète- « ment que vous leur adressez des vœux? Ils ne les pren- « nent et ne les reçoivent donc que par ces voies détour- « nées et ces intermédiaires de confiance, et avant qu'ils « sachent à qui ces honneurs s'adressent, les statues sont « comblées d'offrandes, dont les restes seuls parviennent « aux dieux! Et que peut-il y avoir de plus outrageant pour « un dieu que de voir un autre regardé comme dieu et re- « cevoir les prières des hommes? Espérer le secours de la « divinité et se prosterner devant une statue insensible!... « Et en définitive, d'où savez-vous si ces statues que vous « substituez aux dieux immortels en offrent la ressemblance? « Le dieu que vous représentez comme imberbe est peut- « être barbu dans le ciel; il est peut-être fort âgé, quand vous

« vous le figurez enfant. Que devient alors l'image? » Il réfute de la même manière l'objection que les dieux viennent habiter leurs statues, qu'ils se rapprochent ainsi des hommes, et que d'ailleurs quand tout ce qu'il dit serait vrai, on serait encore obligé de donner cette forme au culte à cause de l'ignorance du peuple. Il combat aussi particulièrement l'usage des sacrifices. Il est indigne d'un être divin, dit-il, de penser qu'il puisse désirer des choses si matérielles, ou de s'imaginer qu'il se repaisse d'offrandes sanglantes, qu'elles puissent concilier sa faveur ou détourner sa colère. S'il en était réellement ainsi, on serait bien plus sûr de se rendre les dieux favorables, en leur offrant, au lieu d'agneaux, de jeunes taureaux, et des éléphans, des chameaux, des lions. Et cela est encore vrai de l'usage de brûler de l'encens, de répandre du vin sous une certaine forme, etc. Il explique enfin quelques faits particuliers que l'on alléguait en faveur des dieux du paganisme, comme celui de la statue de Jupiter frappée de la foudre, celle d'Esculape transportée dans l'île du Tibre, etc., et il en conclut que les chrétiens étaient véritablement pieux, tandis que les païens se rendaient éminemment coupables par le culte qu'ils rendaient à leurs faux dieux.

Voilà ce que nous avions à dire sur le contenu de ce grand ouvrage. On voit que, comme nous l'avions déjà remarqué plus haut, il offre peu de chose qui soit proprement chrétien. Ce qu'il dit pour prouver la vérité de la religion chrétienne, savoir la bassesse apparente de son fondateur et de ceux qui les premiers l'annoncèrent, leurs progrès triomphans au milieu des persécutions perpétuelles, le martyre, etc., est beau et bien amené (7). Nous y voyons exprimé, à la vérité, le dogme de la double nature de Jésus-Christ; mais ce qui précède et ce qui suit, ne permet pas de décider si l'au-

(7) Disput. I, 54 sqq.

teur a réellement connu ce dogme dans tous ses détails et dans toute sa profondeur, et n'a seulement pas cru devoir entrer en cet endroit dans un développement complet à ce sujet. Le dogme de la grâce est aussi passablement rendu (8). On y trouve pourtant encore quelques inexactitudes, comme par exemple quand il attribue le péché à la faiblesse de notre nature plutôt qu'à notre libre arbitre; quand il dit que l'âme n'a pas été créée par Dieu, qu'elle n'est pas immortelle par sa nature, que les âmes des méchans sont réellement anéanties (9). Du reste il ne faut pas regarder tout cela comme

(8) Disput. II, 64. Patet, inquit (Christus), omnibus fons vitæ, neque ab jure potandi quisquam prohibetur aut pellitur. Si tibi fastidium tantum est, ut oblati respuas beneficium muneris; quinimo si tantum sapientia prævales, ut ea, quæ offeruntur a Christo, ludum atque ineptias nomines : quid invitans in te peccat, cujus solæ sunt hæ partes, ut sub tui juris arbitrio fructum suæ benignitatis exponat?... An numquid orandus es, ut beneficium ab Deo digneris accipere, et tibi aspernanti fugientique longissime infundenda in gremium est divinæ benevolentiæ gratia?... Nulli Deus infert necessitatem, imperiosa formidine nullum terret. — Christianus ergo ni fuero, spem salutis habere non potero? Ita est, ut ipse proponis. Partes enim salutis dandæ conferendique animis, quod tribui convenit necessariumque est applicari, solus (Christus) a Deo Patre injunctum habet et traditum... unius pontificium Christi est, dare animis salutem et spiritum perpetuitatis apponere, c. 65.

(9) Ibid., II, 48. Cum animas renuamus Dei esse principis prolem, non continuo sequitur, ut explicare debeamus, quonam parente sint editæ, et causis cujusmodi procreatæ... (Sed) quas (animas) Dei negamus, cujus sint, ostendere debemus? — Deux choses paraissent l'avoir égaré à cet égard, d'abord le système de ceux qui regardaient leur âme comme une émanation de la substance divine (ibid., c. 22, 33), et puis la pensée que toutes les œuvres de Dieu devant être parfaites, les âmes en ce cas ne pouvaient être susceptibles de détérioration par le péché (ibid., c. 48). Il les regarde en conséquence comme tenant le milieu entre la substance divine et une substance créée et périssable (c. 31, 35). Il ne peut indiquer d'où elles vien-

un manque de conviction chrétienne, mais l'attribuer plutôt au défaut de son éducation primitive.

Editions. La première édition de ce Père est celle de Faust. Sabée, Rome 1543, d'après le manuscrit du Vatican. Elle se compose de huit livres, car, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, l'éditeur a regardé le Dialogue de Minucius Félix comme faisant partie de l'ouvrage d'Arnobe. Cette édition fut suivie de celle de Gélénius, Bâle 1546, d'Erasme, ibid. 1560, de Thomassin, Paris 1570, de De la Barre, avec Tertullien, Paris 1580, qui sont toutes à peu près semblables. Dans la dernière seulement, on trouve une table des matières et quelques scholies. On en peut dire autant de Th. Canter, Anvers 1582. Dans les éditions qui suivirent celle-là, Minucius Félix fut séparé d'Arnobe; celle de F. Baudouin, Leyde 1569, est un travail précieux qui renferme des corrections et des remarques critiques, ainsi que de courtes explications. Celle de Fulvius Ursinus, Rome 1583, est dédiée au pape Grégoire XIII. Les éditions qui suivirent furent celles d'Anvers, 1586 et 1604, la première avec quelques observations, et la seconde avec des notes de Stewechius; celle d'Elmenhorst, Hanovre 1603 et 1610, la dernière, beaucoup plus complète et meilleure que l'autre; celle-ci fut contrefaite à Cologne, en 1604. Celle d'Elmenhorst avait été précédée par une bonne édition, accompagnée de commentaires précieux, publiée par Hérault, Paris 1605. L'édition d'Anvers, de Stewechius, fut réimprimée à Douai, 1634, avec des notes de Léandre de Saint-Martin. Claude Sau-

---

nent : Discite (gentiles) a Christo, non esse animas Regis maximi filias, nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas cœpisse se nosse, atque in sui nominis essentia prædicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiæ gradibus satis plurimis ab Imperatore disjunctum; ibid., c. 36. Quant à la mortalité de l'âme, voyez c. 30, 33, etc. On voit partout ici les vues confuses et incomplètes que lui avait laissées l'école païenne.

maise surpassa tous ceux qui l'avaient précédé en zèle et jugement, en exécution riche et savante. Son édition, qui parut à Leyde en 1651, renferme aussi les commentaires d'Elmenhorst, Hérault et autres. Il en préparait une seconde lorsqu'il mourut en 1652. Les premières feuilles sont insérées dans les œuvres de saint Hippolyte, Hambourg 1716, 1718, t. II, et dans les œuvres de saint Cyprien, de Priorius, Paris 1666. Le texte de l'édition de Leyde se retrouve aussi chez Galland, t. IV, p. 133 *sq*, avec des notes choisies. Oberthur, qui adopta l'édition de Canter, y ajouta beaucoup de corrections d'après Saumaise, Wurtzburg 1783. *Opp. PP. lat., vol. V.* Enfin Orelli, célèbre par les services qu'il a rendus à la littérature classique, a consacré aussi son beau talent à Arnobe, qu'il a rangé parmi les classiques latins. Son édition, où peut-être la philologie tient trop de place et dont l'exécution n'est pas très brillante, a paru à Leipzick en 1816 et en deux volumes, dont le second renferme le commentaire. On trouve encore Arnobe dans la Bibliothèque des Pères. Paris 1639, t. I du supplément, Cologne 1618, t. III, et Lyon 1677, t. III.

LACTANCE.

Firmianus Lactantius fut élevé à l'école d'Arnobe à Sicca, ce qui a donné lieu de croire à plusieurs personnes qu'il était né en Afrique, tandis que d'autres ont conclu de son nom de Firmianus, qu'il était originaire de Firmium en Italie (1). Selon toute apparence, il commença par être

(1) Hieron. cat., c. 80. Firmianus, qui et Lactantius, Arnobi dis-

païen comme son maître (2), et embrassa le christianisme plus tard, mais sans doute avant la persécution de Dioclétien (3). Très jeune encore, il publia un ouvrage intitulé *Symposion*, dont le contenu n'était pas religieux, et qui attira sur lui l'attention de Dioclétien ; cet ouvrage devint l'occasion de sa nomination à la chaire de rhétorique à Nicomédie (4). Il nous y apprend lui-même, sans réserve, quelle était à cette époque les dispositions de son esprit (5). En attendant, il trouva peu d'occupation à Nicomédie. Cette ville n'étant guère habitée et fréquentée que par des Grecs, un professeur d'éloquence latine devait y trouver peu d'auditeurs, et Lactance se livra à la composition (6). Il demeura près de dix ans à Nicomédie, pendant que les chrétiens étaient non seulement persécutés au nom de l'empereur, par le fer et la flamme, mais encore attaqués par les savans païens, avec toutes les armes que pouvaient leur fournir la science, le bel esprit et la raillerie. Lactance éprouva le besoin de prendre la défense de la religion détestée et outragée, d'autant plus qu'il crut avoir remarqué que ceux qui la poursuivaient avec le plus d'ardeur ne la connaissaient point (7). Plus tard, Constantin l'appela à sa cour dans les Gaules et le nomma gouverneur et précepteur de son fils Crispe.

---

cipulus, etc. Dans quelques manuscrits on l'appelle aussi Lucius Cæcilius, et dans un autre Lucius Cœlius. Mais ces noms ne paraissent nulle part chez les anciens.

(2) Institut. epist., c. 48. Il y dit de lui-même : Nos, qui ex gentibus sumus. — De Ira Dei, c. 2..., liberati ab errore, quo implicati tenebamur, formatique ad verum Dei cultum. — It. Instit. L. VII, 27.

(3) Institut. V, 4.— Opp. edit. Paris. 1748. T. I. Præf. p. V.

(4) Hieron. l. c.

(5) Lactant. Institut. divin. I, 1. Quæ professio multo melior, utilior, gloriosior putanda est, quam illa oratoria, in qua diu versati, non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam juvenes erudiebamus.

(6) Hieron. catal. l. c. — (7) Institut. divin. L. V, 2, 5, 11.

Il était déjà fort âgé et ne survécut pas long-temps à son élève, que Constantin fit mettre à mort en 325 (8). On croit que ce fut à Trèves qu'il mourut.

Lactance était au premier rang des écrivains de son temps pour la profondeur de son érudition et la délicatesse du goût (9). On découvre, en outre, dans ces écrits, une modestie pleine de noblesse, qui va jusqu'à s'oublier soi-même, dans ses efforts pour atteindre le but sublime qu'elle s'est proposé (10). Cette modestie dans les jugemens qu'il porte de sa personne, ainsi que dans ses prétentions, se montrait dans toutes les actions de sa vie. Quoiqu'il vécût à la cour du plus grand prince de la terre et que sa position lui permît de se livrer à tous les agrémens de la vie la plus luxueuse, il préféra la pauvreté, en se privant non seulement du superflu, mais souvent même du nécessaire. C'est pourquoi Eucher, évêque de Lyon, le compte au nombre de ceux qui ont cherché le royaume des cieux par leurs austérités (11).

Ecrits.

Lactance était laïque et rhéteur, ce qui n'empêche pas que

---

(8) Hieron. catal. l. c. Hic extrema senectute, magister Cæsaris Crispi, filii Constantini in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est.

(9) Hieron. in Chronic. ad ann. 318. Lactantius vir omnium suo tempore eruditissimus.

(10) Institut. II, 19; III, 13. Equidem tametsi operam dederim, ut quamtulamcùnque dicendi adsequerer facultatem propter studium dicendi, tamen eloquens nunquam fui, quippequi forum ne attigerim quidem.

(11) Hieron. in Chronic. l. c. Lactantius — adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit, nedum deliciis. — Lactant. de Opific. Dei, c. 20 : Satis me vixisse arbitrabor, et officium hominis implesse, si labor meus aliquos homines ab erroribus liberatos ad iter cœleste direxerit. — Eucherius Lugdun. ad Valerian.

dans ses écrits, qui sont en assez grand nombre, il ne déploie un degré de connaissances théologiques, qu'on ne se serait pas attendu à trouver chez lui; aussi est-on souvent étonné de la perspicacité et de l'exactitude qu'il montre dans les questions les plus ardues. Une ardente sensibilité, une grande abondance d'esprit et une clarté extrême de conception, telles sont les qualités qui distinguent toutes ses productions littéraires. Il expose ses argumens dans un langage facile, sage et bien ordonné. Jamais le lecteur ne se sent péniblement affecté par le ton prétentieux d'un homme qui ne fait que répéter ce qu'il a appris; toujours au contraire il est attiré par les marques d'une science et d'une éloquence véritable. Lactance surpasse, pour la régularité et la pureté du style, pour la beauté et l'élégance de l'expression, tous les Pères de l'ancienne Eglise, si l'on en excepte seulement saint Ambroise, dans quelques unes de ses lettres à Sulpice Sévère; aussi sa réputation était-elle si bien établie à cet égard, chez les anciens, qu'on se plaisait à le surnommer le *Cicéron chrétien*. Du reste, ce que nous venons de dire regarde la forme de ses écrits; il n'en est pas de même quand on considère l'exposition des doctrines chrétiennes proprement dites. A côté de développemens philosophiques fort bien faits, nous trouvons chez lui, comme chez d'autres écrivains du même genre, plusieurs erreurs, plusieurs idées fausses ou considérées seulement à demi; c'est pour cette raison que saint Gélase place les écrits de Lactance au nombre des apocryphes. En attendant, si ces défauts modifient à quelques égards le jugement favorable que nous avons porté plus haut sur lui, ils ne diminuent que bien faiblement son mérite. Ce sont pour la plupart de ces anomalies qu'il avait trouvées dans les écrivains qui l'avaient précédé et que l'Eglise n'avait pas encore résolues d'une manière positive en exprimant nettement le sens qu'il fallait donner aux doctrines en question. Mais on regrette davantage de ne pas trouver chez lui les preuves qu'il avait

promis de donner du christianisme, d'après ses propres dogmes; ce qui semble confirmer le jugement que saint Jérôme porte de Lactance, savoir qu'il montre plus de force en combattant l'erreur qu'en établissant la vérité (12). Nous allons maintenant examiner chacun de ses ouvrages en particulier. Nous possédons encore de lui :

1° *De Opificio Dei*, sans doute le premier fruit de son esprit chrétien, et composé, s'il faut en juger par l'exorde, à l'époque où la persécution sévissait encore. Ce livre est dédié à un certain Démétrius, précédemment son élève et alors fonctionnaire public; il est principalement dirigé contre la philosophie régnante, dont il suit par conséquent la forme et l'esprit, dans sa composition (13). Le sujet de sa dissertation est l'organisation de la nature humaine, que, d'après lui, Cicéron traite parfois, dans ses ouvrages philosophiques, mais sans l'approfondir; et c'est pour cette raison qu'il veut suppléer à ce qui manque dans les écrits de ce grand orateur. Lactance compare en commençant l'organisation naturelle des animaux à celle de l'homme, de l'homme à qui Dieu a semblé refuser une foule d'avantages physiques, tandis que par le seul don de l'intelligence, il lui a accordé une supériorité incontestable sur les forces physiques des plus grands animaux. Et quand la philosophie, surtout celle d'Épicure, rappelait combien la nature humaine est dans son origine faible, hors d'état de se suffire à elle-même, Lactance fait voir que ces considérations reposent sur une manière incomplète de se rendre compte, soit du phénomène en question, soit de la substance et du but de l'homme et de sa nature (c. 1-4). Après avoir achevé de répondre d'avance aux

(12) Hieron. ep. 13, ad Paulin. : Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiæ Tullianæ, utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit.

(13) Hieron. ep. 84, ad Magnum.

objections que l'on pouvait faire au développement subséquent qu'il va donner de cette nature, il passe à ce qui forme proprement son sujet, savoir l'examen du corps de l'homme comme vase et organe de l'âme. Il entre dans une recherche détaillée de sa merveilleuse structure, il fait voir la beauté et la symétrie de chacun de ses membres, de leur utilité aux diverses fonctions auxquelles ils sont destinés et leur admirable liaison à l'ensemble de l'organisme; il déduit de là, ce que les épicuriens niaient, que l'homme est une créature de Dieu et qu'une Providence ordonnatrice et dirigeante agit dans l'univers (c. 5-17). Il s'étend après cela encore sur l'essence de notre âme, sur la différence entre l'âme et l'esprit (*animus*), et enfin sur sa propagation. Il rappelle à ce sujet les systèmes de philosophie opposés et se déclare par des raisons fondées contre le *générationisme* (c. 17-20).

2° *Institutionum divinarum libri VII*. Apologie très ample de la religion chrétienne. Il nous apprend lui-même l'occasion qui la lui a fait composer. Les hommes s'étant égarés par leur propre faute, au point de ne pouvoir plus retrouver le chemin de la vérité, il se propose de la leur montrer et en même temps d'y affermir ceux qui y sont déjà entrés. Il en éprouve, dit-il, un désir d'autant plus vif, que les écrivains qui ont traité ce sujet avant lui, ne lui paraissent pas avoir considéré le sujet sous toutes ses faces et n'avoir pas mis non plus dans la solution de ce problème toute la science et tout l'art qu'il exigeait. C'est à cela qu'il attribue le mépris que l'on montre pour la religion chrétienne, qui est presque méconnue dans les classes bien élevées. Quand Lactance promit une défense de la foi rédigée avec toute la force du style et du génie, qu'il se plaint de ne pas trouver chez d'autres, on peut être assuré qu'il surpassera en effet à cet égard tous ses rivaux; mais il n'en est pas de même pour la valeur des argumens et la solidité des preuves. Saint Jérôme le reconnaît avec raison. Cet ou-

vrage est dédié à Constantin-le-Grand, dont il parle avec les plus grands éloges et qu'il célèbre comme le premier prince chrétien et le restaurateur de la justice. Il le composa par conséquent à une époque où il était fort âgé et vivait à la cour, mais pendant que le christianisme gémissait sous une cruelle persécution (14), évidemment celle de Licinius, puisqu'il parle de celle de Dioclétien comme terminée depuis long-temps. Ceci nous ramène à l'an 320, quoique, d'après ses propres paroles, le projet et le plan de cet ouvrage eussent été formés depuis long-temps (15).

Le premier livre est intitulé : *De falsa Religione*. Il laisse avec intention de côté la question fondamentale de la Providence et prend pour point de départ l'existence d'un seul Dieu; il dit que d'après l'idée que nous nous faisons de la nature de Dieu, de ses rapports avec le monde qui lui est subordonné, et de ce monde avec lui, il ne peut y en avoir qu'*un*. Il appuie ce dogme sur l'autorité des prophètes, sur les décisions des prophètes, des philosophes et des sibylles, qui sont tous d'accord pour proclamer cette vérité. L'autre moitié de ce livre est consacrée à combattre le système des dieux de la Mythologie, en général et en particulier, ainsi que les partisans de ce système.

Le second livre, *De Origine erroris*, fait voir la folie palpable du genre humain qui s'était laissé entraîner au culte des idoles, tandis que la nature entière la poussait à reconnaître un seul Dieu et que l'instinct de chaque homme lui faisait éprouver le besoin de chercher ce Dieu. Il réfute les préten-

---

(14) Instit. VI, 6, 17.

(15) Ibid., V, 4. Ii ergo (Hierocles et alii christianorum adversarii) cum præsente me (Nicomediæ) sacrilegas suas litteras explicassent : et illorum superba impietate stimulatus, et veritatis ipsius conscientia et (ut ego arbitror) Deo, suscepi hoc munus, ut omnibus ingenii mei viribus accusatores justitiæ refutarem. — Cf. Lactant. Opp. edit. Paris. 1748. T. I. Præf. p. V sq.

dues raisons par lesquelles les païens instruits s'efforçaient de défendre l'idolâtrie et montre que cette religion, considérée de près, n'était autre chose qu'un reflet des dispositions de ces hommes toutes matérielles et attachées au monde. Mais comme les païens, ainsi que nous l'avons déjà observé, s'appuyaient de préférence sur l'antiquité de leur culte et sur leur respect pour la tradition, notre auteur leur répond qu'en matière de religion chaque personne doit juger par elle-même ; l'erreur ne saurait jamais devenir vérité par droit de prescription et doit céder à la vérité dès que celle-ci revendique ses droits. Il développe après cela, en rappelant sans cesse les systèmes de philosophie contraires, l'histoire de la création du monde d'après l'Ecriture sainte et l'origine de l'idolâtrie. Celle-ci, dit-il, naquit de la malédiction paternelle prononcée contre Cham. Ce fut parmi ses descendans que l'oubli de Dieu se fit d'abord remarquer : il devint en premier lieu du sabéisme (adoration des astres), s'étendit sous cette forme en Egypte et passa de là aux peuples limitrophes ; plus tard il divinisa les hommes, donna une grande pompe à ses cérémonies et finit par former l'idolâtrie, religion qui, nourrie et étendue par l'influence des démons et affermie par les oracles, la magie, etc., avait fini par s'identifier avec la vie tout entière des peuples. La preuve de la liaison intime des démons avec le culte des dieux du paganisme et avec les phénomènes qui s'y rattachent, se trouve évidemment, dit Lactance, dans le pouvoir des chrétiens sur les démons. Il répète à ce sujet ce que nous avons déjà vu plus haut dans Minucius Félix.

Le troisième livre, intitulé *De falsa Sapientia*, a pour but de prouver que « la philosophie (païenne) est nulle et « fausse, afin d'écarter par là complètement l'erreur et de « faire briller la vérité sans voile et dans tout son éclat. » L'étymologie du mot de philosophie indique déjà, dit-il, moins la possession actuelle de la sagesse que des efforts

pour y parvenir; elle ne donne en définitive que des conjectures, de la vérité et de la fausseté desquelles on n'a aucun moyen de juger et par conséquent aucune certitude. Le résultat de toute philosophie est donc inutile et peu satisfaisant, eu égard au grand but que l'on se propose. Notre cœur aspire après le bonheur suprême, et aucune sagesse humaine ne peut satisfaire cet ardent désir. Elle ne le peut pas, parce que, détachée de l'union avec la religion, elle n'est plus qu'extérieure, incomplète et doit nécessairement s'évaporer en elle-même. Il fait voir par l'histoire des diverses écoles que tel est en effet le résultat de toutes les philosophies, aucune desquelles n'a trouvé ni pu trouver la vérité, puisque le principe même sur lequel elles étaient fondées, les écartait du chemin qui aurait pu les conduire au but. C'est pourquoi, si l'on veut apaiser sa soif de connaissances, ce n'est pas à la philosophie, mais à la révélation divine qu'il faut s'adresser.

Le quatrième livre, *De vera Sapientia*, se propose de frayer le chemin de la vraie sagesse. Lactance part du principe qu'il a déjà posé plus haut et qu'il rend ici plus évident encore, savoir que cette vraie sagesse et le sentiment religieux sont au fond la même chose, qu'on les distingue seulement dans la pensée, mais qu'il est impossible de les séparer dans la pratique. La philosophie et la religion païenne, en admettant cette opposition et cette distinction contraire à la nature, sont par cela même fausses l'une et l'autre. Leur véritable unité se trouve dans le christianisme. Afin de démontrer historiquement ce principe, il remonte à l'origine de la religion chrétienne : après avoir dit en passant quelques mots des prophètes, il développe le dogme de la personne de Jésus-Christ, dans ses deux naissances, la première du Père, comme Verbe, et la seconde par l'Incarnation; il prouve la vérité de ces deux naissances, la divinité de Jésus-Christ et sa qualité de Messie, par sa vie, par ses mi-

racles et par les prophéties, mais seulement par rapport aux juifs; puis il fait voir aux païens comment l'idée de la vraie sagesse présuppose déjà, à quelques égards, l'incarnation du législateur divin; comment les besoins du genre humain l'exigeaient pour qu'il pût servir de médiateur entre les hommes et Dieu, et comment la mort même de Jésus-Christ sur la croix est en parfaite harmonie avec cette idée (16).

Le cinquième livre, *De Justitia*, commence par faire connaître les motifs qui ont engagé l'auteur à écrire et le but qu'il s'est proposé en le faisant. Entrant ensuite dans le sujet, il remarque que jadis, dans le temps que les païens appellent l'âge d'or, la justice régnait avec l'adoration d'un seul Dieu; que plus tard tous les vices étaient arrivés avec le panthéisme, mais qu'avec Jésus-Christ un nouvel âge d'or s'était manifesté, par l'implantation de la justice, à la vérité, au milieu des pécheurs; il fait observer que tout cela est évident et ne peut être méconnu que faute de bonne volonté; il reproche aux païens de haïr les chrétiens et de les persécuter jusqu'à la mort, contre toute idée de religion, de raison et d'équité. Si les chrétiens sont fous, il faut les plaindre; si sages, les imiter. Et ce qui prouve qu'ils sont réellement sages, c'est leur conduite morale et leur constance dans les maux, quoiqu'à vrai dire la sagesse et la justice de Dieu se plaisent assez souvent à se couvrir de l'apparence de la folie, afin de prouver par là à la sagesse du monde sa nullité, et aussi pour faire avancer les justes dans le sentier étroit des récompenses. Quand les païens, pour justifier leur conduite en-

(16) Quand les païens objectaient que les chrétiens adoraient donc deux dieux, le Père et le Fils, il répondait : Cum dicimus Deum Patrem et Deum Filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus, quia nec Pater sine Filio potest, nec Filius a Patre secerni,.. cum igitur et Pater Filium faciat, et Filius Patrem, una utrique mens, unus Spiritus, una substantia est; sed ille quasi exuberans fons est, hic tanquam defluens ex eo rivus, etc.

vers les chrétiens, disaient qu'ils voulaient ainsi les ramener à la raison, etc., cela n'a pas de sens, puisque, d'une part, cette conduite n'est point convenable à l'égard des chrétiens, qui savent fort bien défendre leur cause; qu'elle est en outre inutile et déshonorante, tandis que d'un autre côté la tolérance qu'ils montrent pour d'autres religions tout-à-fait méprisables et absurdes, ne s'accorde pas avec un semblable principe. Il est au contraire clair comme le jour, que ce n'est que la haine aveugle qu'ils portent à la vérité, qui les pousse à ces cruautés sanguinaires.

Dans le sixième livre, *De vero Cultu*, Lactance traite le côté pratique de la vraie religion. Un culte purement extérieur, comme celui des païens, est sans aucune valeur, et celui-là seul est vrai où l'esprit humain s'offre lui-même à Dieu. Tous les philosophes disent que l'homme peut choisir entre deux routes, celle de la vertu et celle du vice : la première, étroite et difficile, conduit à l'immortalité; la seconde, facile et agréable, à la perte : les chrétiens appellent ces deux routes celle du ciel et celle de l'enfer; ils préfèrent la première, toute pénible qu'elle est, afin de trouver à son terme la félicité éternelle. Il était impossible que les philosophes trouvassent le chemin de la vertu, car ils s'étaient fait une idée tout-à-fait fausse du bien et du mal, de sorte qu'ils cherchaient le bien partout excepté où ils auraient pu le rencontrer, c'est-à-dire sur la terre au lieu du ciel. Les chrétiens qui marchent à la lumière de la révélation, possèdent la règle de vérité, la loi de Dieu, éternelle, immuable, appropriée à la nature humaine, qui fait connaître les devoirs de l'homme à la fois envers Dieu (*officia pietatis*), et envers les hommes (*officia humanitatis*). Lactance s'occupe ensuite des vertus que la loi de véritable humanité renferme en elle; ce sont la miséricorde, la libéralité, le soin des veuves, des orphelins, des malades, des morts, etc.; puis il parle de l'empire sur soi-même, de la modération dans les

affections et dans les plaisirs des sens, notamment de la chasteté dans le mariage et hors du mariage ; et enfin de la pénitence et du véritable culte. Dans toute cette partie, il a soin de placer en regard les systèmes des philosophes, pour montrer combien ils diffèrent entre eux et de la religion chrétienne.

Le septième et dernier livre est intitulé *De Vita beata ;* il traite de la fin de l'homme. Voici comment Lactance explique cette fin dans le c. 6. « Le monde a été créé pour que « l'homme y naquît ; nous sommes nés pour connaître le Créa- « teur du monde et nous-mêmes ; nous le connaissons pour « l'honorer ; nous l'honorons pour recevoir, en récompense « de nos efforts, l'immortalité, parce que l'adoration de « Dieu exige les plus grands efforts ; c'est pour cela que nous « recevons l'immortalité pour récompense, afin que, sem- « blables aux anges, nous servions à jamais le Père et le Sei- « gneur suprême, et que nous formions à Dieu un royaume « éternel. C'est là la substance de toutes choses, le secret « de Dieu, le mystère du monde. » L'auteur prouve, après cela, l'immortalité de l'âme par dix argumens, et réfute les objections. Puis il cherche à expliquer sous quelle condition l'immortalité naturelle de l'âme devient en même temps une immortalité bienheureuse ; il y joint ses idées sur l'époque de la destruction du monde actuel et les signes qui l'annonceront, sur le jugement dernier, sur le millénaire, sur la résurrection universelle et la transformation de ce monde. Il termine en félicitant l'Eglise de la paix que Constantin lui a donnée et exhorte ses lecteurs à abandonner le culte des idoles et à rendre hommage au vrai Dieu.

3° *Epitome Institutionum ad Pentadium.* Lactance a fait lui-même en un livre l'abrégé de ses sept livres des Institutions divines (17). Il y reproduit la substance de cet ou-

---

(17) Hieron. catal., c. 80. Scripsit (Lactantius) Institutionum divi-

vrage, sans en répéter les expressions. Il y a même ajouté dans certains endroits des explications nouvelles qui ne se trouvent point dans les Institutions. Ce livre est dédié à un nommé Pentadius, qu'il appelle son fils. D'après S. Jérôme, le commencement manquait déjà au quatrième siècle. Ce n'est que depuis peu qu'il a été retrouvé par le chancelier Pfaff, dans la bibliothèque de Turin, de sorte que nous possédons maintenant l'ouvrage complet.

4° *De Irâ Dei*. On a déjà souvent remarqué que la philosophie grecque, et à son exemple la gnose hérétique, n'ont jamais su concilier la justice avec la bonté. Lactance en avait déjà fait l'observation, ce qui fit naître en lui l'idée de composer une dissertation spéciale, pour montrer que la justice de Dieu, quand il punit, est nécessairement fondée dans son essence. Il intitula ce traité *de ira Dei*, et au jugement de S. Jérôme, il est écrit avec autant d'érudition que d'éloquence (18). Il a été composé plus tard que les Institutions, mais il n'est pas possible d'en fixer exactement l'époque.

Le système des épicuriens, de même que celui des stoïciens, n'admettait aucune réaction de Dieu contre les méchans; les uns, pour ne pas troubler le repos, l'oisiveté de Dieu; les autres, pour ne rien attribuer d'humain à l'idée de Dieu, ne voulaient entendre parler d'aucune action extérieure de Dieu sur le monde ou contre les hommes. Lactance fait voir au contraire que pour se représenter d'une manière convenable l'essence de Dieu et ses œuvres, on ne saurait en exclure l'idée de la Providence, tandis que d'un autre

---

harum adversus gentes libros septem, et epitomen ejusdem operis in libro uno acephalo.

(18) Hieron. in epist. ad Ephes., c. IV. (T. IV, p. 373.) Firmianus noster librum de ira Dei docto pariter et eloquenti sermone conscripsit. — It. cat., c. 80.

côté l'amour du bien entraîne nécessairement l'horreur du mal. D'ailleurs la religion est incontestablement fondée sur la nature de l'homme ; or si l'on ne veut pas reconnaître que Dieu est irrité contre les méchans et qu'il punit ceux qui contreviennent à ses commandemens, on enlève à la religion tout fondement, tout motif raisonnable. Du moment où il y a une différence morale entre les actions, il est impossible que Dieu agisse de même à l'égard des unes et des autres ; mais pour cela il n'est pas nécessaire d'attribuer à Dieu des passions humaines, qui tirent leur origine de la faiblesse. Quand Epicure dit que Dieu peut punir sans aucun mouvement de sa part, Lactance répond : L'aspect du mal appelle de lui-même la volonté du bien comme réaction ; le législateur ne saurait demeurer indifférent à la manière dont ses commandemens sont exécutés. L'inégalité qui se fait voir dans ce monde entre le sort des bons et des méchans, ne prouve rien contre la Providence, quand on considère la position et l'essence de la vertu. Il appuie tout ce qu'il vient de dire par des sentences des prophètes et de sibylles.

5° *De Morte persecutorum.* Le Nourry soutenait que cet ouvrage n'est pas de Lactance. En effet, le seul manuscrit que nous en possédions, et d'après lequel Baluze l'a d'abord publié (Paris 1679), ne porte point le prénom de *Firmianus* Lactantius, mais ceux de *Lucius Cæcilius* que les anciens ne donnent jamais à notre auteur. Mais son authenticité n'en est pas moins incontestable. S. Jérôme connaissait un ouvrage de Lactance, intitulé *de Persecutione,* ce qui indique un contenu pareil à celui-ci ; puis il est dédié, comme le précédent, à un nommé Donatus, et l'auteur assure qu'il a été témoin oculaire des événemens de Nicomédie sous Dioclétien. Le style enfin est le même. La différence du nom est sans importance, puisque dans d'autres manuscrits encore on donne à Lactance les prénoms de L. Cæcilius ou

Cœlius (19). Il en est de même des autres objections que l'on y a faites. L'époque de sa composition est assez facile à fixer. L'ouvrage se termine par la mort de l'impératrice Valérie et le rétablissement de la paix de l'Eglise, ce qui désigne l'án 314.

Son but est de démontrer historiquement la vérité de la religion chrétienne par la fin tragique de tous ceux qui ont persécuté l'Eglise de Jésus-Christ. Il décrit avec d'assez grands détails les persécutions de Néron, de Domitien et de Valérien; il s'arrête partout sur celle des derniers temps, c'est-à-dire de Dioclétien et de ses collègues Galère et Maxime, et il fait voir comment la justice vengeresse s'est manifestée à leur égard. Cet ouvrage n'est pas sans importance pour l'histoire de l'Eglise.

6° *Ouvrages perdus*. Lactance, encore jeune, écrivit, comme nous l'avons déjà dit, son *Symposion*, poème en hexamètres (20). Heumann a supposé, et non sans quelque fondement, que les *Ænigmata* que Pithou publia en 1500, sous le nom de Symposius, était le *Symposion* de Lactance, attendu que ce Symposius, qui est du reste inconnu, a pour prénoms dans le manuscrit ceux de Cœlius Firmianus; la forme et le contenu de cet écrit s'accordent d'ailleurs avec les indications de S. Jérôme, de sorte qu'il serait très possible que l'idée de Heumann fût plus qu'une simple conjecture. L'ouvrage se compose de quatre-vingt-dix-neuf énigmes que le prologue nous apprend avoir été proposées à l'occasion d'un repas (21). Saint Jérôme parle encore d'un *Itinéraire*

(19) Cf. Lactant. Opp. Tom. II, p. XLVIII sqq. (Edit. Dufresnoy, Par. 1748.)

(20) Hieron. catal. l. c.

(21) Cf. Fabric. Biblioth. Lat. Volum. III, l. IV, c. 1, p. 273 sq. (Edit. Ernest.)—Par contre Lactant. Opp. edit. Par., T. I, Præf. p. XIV.

ou voyage d'Afrique à Nicomédie, également en hexamètres, plus deux livres à *Asclepiades* (22) ; huit livres de *lettres*, dont quatre à Probus, deux à Sévère et deux à Démétrius, traitant la plupart de géographie et de philosophie (23). Il avait encore formé le projet, mais nous ignorons s'il l'exécuta, d'écrire quelques autres ouvrages polémiques, dont un très étendu contre les philosophes, les juifs et tous les hérétiques (24).

7° *Ouvrages supposés.* C'est à tort qu'on attribue aussi à Lactance le poème *de Phœnice,* qui a certainement été écrit par un païen ; celui *de Pascha* est de Venantius Fortunatus, et date du sixième siècle ; enfin celui *de Passione Domini,* qui n'est pas sans mérite, est d'une époque plus récente encore.

Après ce que nous venons de dire, nous ne croyons pas devoir nous étendre sur la doctrine chrétienne de Lactance. Excepté ce qui a rapport aux dogmes des propriétés de Dieu, et de la consubstantialité du Fils, ses ouvrages contiennent peu de chose sur les mystères du christianisme, que nous n'ayons vu développer chez d'autres avec plus de force et de beauté. Ce que l'on trouve chez lui de plus important regarde les rapports de l'esprit de l'homme envers Dieu, envers la révélation divine (25), l'identité originaire de la

---

(22) Cf. Instit. VII, 4.

(23) Hieron. l. c.— Damas., ep. 1, ad Hieron. (Coutant. Edit. T. I, p. 879.) Fateor tibi, eos, quos mihi jam pridem dederas, Lactantii libros, ideo non libenter lego, quia et plurimæ epistolæ hujus usque ad mille spatia versuum tenduntur, et raro de nostro dogmate disputant ; quo fit, ut et legenti fastidium generet longitudo, et si qua brevia sunt, scholasticis magis sint apta, quam nobis ; de metris, de regionum situ, et philosophis disputantia. — Cf. Hieron. ep. 41, ad Pammach. et Ocean.

(24) De Opific., c. 15, 20. — Institut. VII, 1. — IV, 30.

(25) Institut. I, 1..... veritas, id est arcanum summi Dei, qui fecit

philosophie et de la religion, les rapports de toutes deux à leur principal but, la glorification de Dieu, et à leur dernière fin, le bonheur éternel des hommes (26). Il exprime d'après cela avec assez de justesse et d'exactitude, les principes de la philosophie de la religion. Mais, même à cet égard, sa pénétration philosophique l'abandonne parfois, comme, par exemple, quand il pense qu'un contraste primitif forme le fondement de la nature humaine; d'où il conclut que la vertu n'est autre chose que la victoire sur l'opposition absolue qui doit, pour cette raison, lui être présentée, etc. (27). Il est en outre millénaire décidé, et d'après saint Jérôme, il aurait nié la personnalité de l'esprit de Dieu (28). Aussi. quoique ses ouvrages renferment beaucoup de choses instructives, il faut néanmoins les lire avec précaution.

Editions. Aucun Père de l'Église n'a été imprimé aussi souvent que Lactance. Sur près de cent douze éditions qu'il a eues, nous ne pouvons citer que les plus remarquables. La première et la plus ancienne est celle de Pannarz et Schweinheim, imprimée en 1465 dans le *Monasterium Sublacense*; puis à Rome en 1468, 1470, 1474, et neuf fois à Venise entre les années 1471 et 1498. Celles-ci furent suivies de l'édition augmentée d'Ægid. Delphi, Paris, 1500, 1509, 1513, et Cologne, 1506. En attendant, Parrhasius donna à Venise, en

---

omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi; alioqui nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis æternæ cogitatio assequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per se ipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiæ requirentem diutius errare, etc. II, 3. Verum scire, divinæ est sapientiæ; homo autem per se ipsum, pervenire ad hanc scientiam non potest, nisi doceatur a Deo.

(26) Institut. IV, 3, 4; III, 9-12, 27.

(27) Ibid., II, 12, cf. V, 7; II, 17; VII, 4.

(28) Ibid., VII, 14-17.—Hieron. ep. 41, ad Pammach. et Ocean.

1509, une nouvelle édition un peu plus complète que les précédentes ; Tuccius en publia une à Florence, en 1513, et Egnatius une à Venise en 1515. L'édition de Cratander, de Bâle, 1521, 1524, 1532, est semblable à ceux-là pour le contenu. Celle de Fasitelius, Venise 1535, réimprimée à Lyon, 1541, 1548, avec quelques additions de Masure, et enfin à Paris, 1561, ne vaut pas beaucoup mieux. Celle de Betulejus, 1563, est bonne, mais un peu trop surchargée. L'édition publiée par Thomasius, évêque de Lerida, à Anvers, 1570, 1587, Paris 1589, se distingue surtout par une critique attentive et soignée ; celle de Cujas, Lyon 1587, Cologne 1613, Genève 1613, a moins de valeur. Celle d'Isæus, Césène 1646, se place non seulement avec avantage à côté des précédentes, mais les surpasse même sous plusieurs rapports. Le texte est précédé de dissertations et de remarques historiques et critiques ; elle a été réimprimée à Rome, 1650. Galée publia une autre édition à Leyde, 1660. Celle de Thomas Spark, Oxford 1684, s'accorde en général avec le texte de Thomasius et d'Isæus ; le livre *de Morte persecutorum* s'y trouve pour la première fois. Cellarius donna en 1698 une nouvelle édition augmentée d'un grand nombre de remarques critiques ; elle fut réimprimée avec des corrections par Walch à Leipsick, en 1715. Heumann de Gottingue la réimprima aussi en 1736, avec quelques augmentations peu importantes. Celle de Buneman, Leipsick 1739, 2 vol., Halle 1764, surpassa toutes les précédentes pour l'exactitude et l'esprit de critique. L'*Epitome Institutionum* s'y trouve complété par le fragment découvert par Pfaff, et le tout est enrichi d'un grand nombre de notes choisies dans les éditions précédentes. Celle de Le Brun et Lenglet Dufresnoy, Paris 1748, 2 vol., est encore meilleure, et excellente sous tous les rapports. Enfin, la plus complète de toutes fut publiée à Rome, 1755-1760, par Edouard à S. Xav. Galland, T. IV, a pris pour base de son travail la dernière édition de Paris, qui a été aussi suivie par

Oberthur, Wurzbourg 1784, 2 vol., et par l'éditeur des Deux-Ponts, 1798. Ce sont là seulement les recueils plus ou moins complets ; divers ouvrages détachés de Lactance ont encore été publiés séparément, comme *de Morte persecut.*, par Le Nourry, Paris 1710. *Lactantii Epitome Institut., etc.*, de Pfaff, Paris 1712, par Davisius, Cambridge 1718, etc.

SUPPLÉMENT.

DE QUELQUES ÉCRITS APOCRYPHES DE CETTE ÉPOQUE.

Les victoires du premier empereur chrétien amenèrent la chute du paganisme affaibli, mirent un terme à ses efforts sanguinaires pour anéantir le christianisme, et une ère de repos s'ouvrit pour l'Église. Lactance apparaît le dernier écrivain ecclésiastique de cette époque de la littérature chrétienne. Nous pourrions terminer ici l'histoire de ce siècle, comme nous avons fait celle du précédent, par les actes des martyrs; mais, d'une part, ces actes sont devenus trop nombreux et trop détaillés pour que nous puissions leur accorder une place suffisante, et d'une autre part, ils sont trop dépourvus de valeur et d'intérêt littéraire pour en importuner le lecteur. Nous préférons dire quelques mots au sujet de certaines productions apocryphes qui appartiennent à cette époque.

Evangiles apocryphes.

Les Evangiles, les Actes des Apôtres, les épîtres apostoliques apocryphes, peuvent se diviser en deux classes, d'après leur origine ; c'est-à-dire que les uns ont été composés par des membres de l'Eglise catholique, les autres par des partisans de quelqu'une des nombreuses sectes hérétiques.

Les Evangiles de la première classe ne contiennent rien qui soit contraire aux doctrines et aux faits exposés dans le canon du Nouveau Testament; ils se rattachent au contraire exactement à son contenu, et s'efforcent seulement de les étendre davantage et de présenter au lecteur une vie plus complète du Seigneur, dont *nos* Evangiles ne nous rapportent que quelques parties. Aussi, parfois, ils se servent des expressions mêmes des Evangiles authentiques, dont ils transcrivent des passages entiers, en se bornant seulement à en remplir les intervalles. Ils semblent vouloir résoudre le problème que le moderne pragmatisme historique s'est posé de son côté, c'est-à-dire de compléter les récits que les sources n'indiquent que d'une manière sommaire. Ainsi, des faits que nous ne possédons que sous la forme de dogmes, nous y sont présentés dans tous leurs détails, tels du moins que les auteurs se sont imaginé qu'ils ont dû ou pu se passer, leur but étant de venir au secours de l'imagination trop peu vive du lecteur, et de lui imprimer la chose plus fortement dans l'esprit; comme, par exemple, la descente de Jésus-Christ aux enfers. D'autres écrivains ont eu simplement en vue d'édifier leurs lecteurs. Ainsi, dans l'Evangile de Joseph, charpentier, on reconnaît l'intention de montrer en action l'amour filial et les devoirs des enfans envers leurs parens, les Evangiles n'ayant point présenté Jésus-Christ sous ce point de vue. D'autres encore remplissent des lacunes entières de l'histoire évangélique; tel est l'évangile de l'Enfance de Jésus.

1° *Evangelium Nicodemi.*

Cet évangile (1), dont le titre est : Ὑπομνήματα του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου, ἁ ἐπραχθησαν ἐπὶ Ποντιου Πιλατου ἡγεμο-

(1) Thilo, Cod. apocryph. T. I, p. 487-786.

νεύοντος τῆς Ἰουδαίας, fut, d'après ce que l'auteur nous apprend, écrit originairement en hébreu; cet auteur s'appelait Nicodème; il remit son ouvrage au grand-prêtre. Mais Ananias, qui prend le titre de protecteur et qui nous dit qu'il vivait sous Flave Théodose et sous Flave Valentinien, traduisit cet évangile en grec.

Il commence par l'accusation de Jésus-Christ devant Pilate, en raconte la circonstance avec de grands détails, mais en omettant ce que les Evangiles authentiques rapportent eux-mêmes avec assez de particularités, quoique en leur empruntant littéralement plusieurs passages; il donne avec une grande exactitude les noms de tous les personnages qui ont joué un rôle dans cette occasion, et dont nos Evangiles ne parlent pas, et il finit à la résurrection de Jésus-Christ. Sa descente aux enfers est décrite dans le plus grand détail. L'auteur a été mis à même de nous communiquer ces faits, parce que deux des morts sortis du tombeau à la mort de Jésus-Christ, Carinus et Leucius, qui se trouvaient aussi à l'entrée de l'enfer quand Jésus-Christ s'y présenta, racontent tout ce qu'ils ont vu eux-mêmes à cette occasion : la joie des patriarches, l'effroi des démons, la facilité avec laquelle Jésus-Christ les enchaîne et leur ôte le pouvoir de nuire : tout s'y montre dramatique, frappant, plein d'images. C'est ainsi que l'histoire se termine. La version latine contient un chapitre de plus que le texte grec.

L'auteur avait, sans aucun doute, un but particulier et que l'on peut facilement reconnaître en le lisant avec attention. En effet, deux choses se font surtout remarquer dans son ouvrage : la première, c'est qu'il raconte avec une exactitude scrupuleuse tous les efforts que fait Pilate pour empêcher l'exécution de Jésus-Christ; sa femme, qui insiste avec force sur son acquittement, est représentée comme une prophétesse juive, afin qu'il ne paraisse pas que Pilate eût, en qualité de païen, un intérêt à délivrer Jésus. Il observe

toutes les formes légales prescrites par la procédure romaine, et il ne s'y trouve rien qui puisse justifier une condamnation. Les personnes miraculeusement guéries par Jésus-Christ se présentent en toute confiance et sans aucune crainte comme ses défenseurs ; une portion assez considérable du peuple, qui a été témoin de ses actions, se déclare aussi en sa faveur. L'auteur veut prouver par là jusqu'à l'évidence que Pilate a agi en juge parfaitement impartial, que Jésus n'était réellement pas coupable, qu'il n'avait en aucune façon mérité la mort, qui avait été la suite d'une sédition populaire excitée par les chefs des Juifs, et à laquelle le Romain n'avait consenti que par crainte pour sa sûreté personnelle.

La seconde remarque à faire sur cet ouvrage, c'est que l'on y voit les chefs des prêtres ne négligeant rien pour prouver, par des moyens qui ne sont pas même indiqués dans les Évangiles authentiques, que Jésus-Christ n'est point ressuscité. Mais plus ils se donnent de peine, plus tout se présente favorable à Jésus-Christ, de sorte qu'ils finissent par avoir dans les mains les preuves les plus convaincantes, les plus incontestables de sa résurrection, et qu'ils sont forcés d'avouer avoir commis le meurtre le plus injuste, avoir mis à mort le Messie. Le chapitre supplémentaire de la version latine ne fait que rappeler avec plus de force ce qui a déjà été dit.

La tendance générale de l'ouvrage est évidemment apologétique ; il a été écrit dans le but de montrer, par toute la suite de l'instruction criminelle et même par l'aveu des chefs des prêtres, les ennemis les plus acharnés de Jésus-Christ, que Jésus était réellement Fils de Dieu et Dieu lui-même (2). Ces derniers ne cherchent en définitive qu'à tout

(2) Thilo, p. 792. Les chefs des prêtres disaient à Pilate : Postquam crucifiximus Jesum, ignorantes Dei Filium esse, putantes per aliquod

cacher; ils ont le sentiment intime de leur injustice et ne veulent pourtant pas se ranger du côté de la vérité. Tel est le pouvoir du mal dans l'homme!

Quant à l'auteur de cet évangile, on ne saurait y méconnaître la main d'un Juif converti au christianisme, mais qui ne judaïse point. On y donne de préférence à Jésus-Christ des titres divins tirés de l'Ancien Testament (3). Puis, la rédemption à l'entrée de l'enfer s'étend aussi aux païens; saint Jean prêche devant tous pour les engager à croire à Jésus-Christ et à l'adorer; maintenant, dit-il, il est encore temps de changer de sentiment; plus tard, ce sera impossible à jamais. On trouve aussi dans ces évangiles bien des choses contraires au système des docètes.

2° *Historia Josephi fabri lignarii* (4).

Cet évangile, originairement, à ce qu'il paraît, écrit en

---

carmen facere eum virtutes, fecimus synagogam magnam ad templum istud. Et conferentes ad invicem signa virtutum, quæ fecerat Jesus, multos ex genere nostro testes invenimus, qui dixerunt, post passionem mortis vivum se vidisse, et duos testes, quorum corpora Jesus a mortuis resuscitavit, vidimus, etc.

(3) Thilo, c. 21, p. 720. Les anges disent : Κυριος κραταιος και δυνατος, κυριος δυνατος ἐν πολεμῳ, — και εἰσηλθεν ὁ βασιλευς της δοξης ὡσπερ ἀνθρωπος. — C. 26, p. 778 : μεγας ὁ κυριος ἡμων, και μεγαλη ἡ ἰσχυς αὐτου... C. 27, p. 768 : εἰς δοξαν του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου, ᾧ ἡ δοξα εἰς αἰωνας των αἰωνων. — C. 19, p. 694 : ... τοτε κατελθη ἐν τῇ γῃ ὁ μονογενης υἱος του Θεου ἐνανθρωπησας. Cf. c. 18, p. 682. Ce que dit saint Jean-Baptiste aux âmes des païens dans les enfers : δια τουτο λεγω προς παντας ὑμας, καθως ἰδητε αὐτον, ἱνα προσκυνησητε παντες, ὅτι νυν μονον ἐστι προς ὑμας ὁ της μετανοιας καιρος, ὑπερ οὗ προσεκυνησατε εἰς τον ἀνω ματαιον κοσμον τοις εἰδωλοις, και ὑπερ ὧν ἡμαρτηκατε· ἐν ἀλλῳ δε καιρῳ τουτο γενεσθαι ἀδυνατον.

(4) Cet Évangile a paru d'abord en arabe, avec une traduction latine de George Wallin, à Leipsick, 1722, la traduct. chez Fabricius

syriaque, existe encore en arabe. Il est fort estimé des mahométans.

Voici un résumé du récit : Jésus était assis un jour, avec ses disciples, sur le mont des Oliviers, et les entretenait de sa mission, de sa mort pour la postérité d'Adam et de son retour au jugement dernier ; puis, sans aucune transition, il raconte l'histoire de Joseph. Le seul but de l'auteur paraît avoir été l'édification ; mais il est incertain s'il a voulu la faire naître par le récit de la fin bienheureuse d'un homme religieux, ou par le tableau des rapports de Jésus avec ses parens dans son enfance.

La vie d'un charpentier ne saurait être que simple et tranquille, s'écoulant au sein d'un cercle domestique. Il y a en effet peu d'action dans cet écrit, qui ne renferme guère que des peintures morales ; l'intérêt dogmatique y est nul ; on y trouve un profond sentiment de l'état de péché de l'homme, particulièrement par rapport au péché originel (c. 16. 28. 31), et d'un autre côté, une confiance entière dans la puissance rédemptrice de Dieu fait homme. Il y est parlé aussi du règne de mille ans, mais seulement en passant, sans que l'auteur s'y arrête (c. 26). A tout prendre, l'expression morale est pauvre et mesquine. On y trouve aussi quelques faits historiques. Ainsi, il y est dit que les Apôtres avaient mis par écrit les discours du Seigneur et les avaient déposés dans la bibliothèque de Jérusalem ; que Joseph était d'une famille sacerdotale, prêtre lui-même, et veuf lorsqu'il

---

Le premier avis de l'existence de cet ouvrage avait été donné par Isidore de Isolanis, dominicain, dans sa Summa de donis S. Josephi, P. IV, c. 9. Il y dit que les chrétiens de l'Orient qui honorent particulièrement saint Joseph, avaient coutume de lire dans leurs églises une certaine histoire de ce saint dont il possède une traduction faite de l'hébreu, en 1340, et dont il cite après cela quelques extraits. Cf. Baron. in Martyrol. ad ann. XIX. Mart., p. 203. Il dit que l'ouvrage d'Isidore était dédié au pape Adrien VI.

épousa Marie ; qu'il avait quatre fils : Judas, Juste, Jacques et Simon, et deux filles : Assia et Lydia ; enfin, qu'il mourut long-temps avant la prédication de Jésus-Christ.

3° *Evangelium infantiæ Jesu.*

Cet évangile, que nous possédons en arabe et dont les mahométans se servent, commence à la naissance de Jésus-Christ ; il raconte ensuite les faits consignés dans *nos* Evangiles, mais toujours très ornés ; il s'étend longuement sur le voyage en Egypte, où l'auteur conduit les pélerins de ville en ville et raconte ce qui leur arrive de remarquable. Il continue ensuite l'histoire de Jésus-Christ après son retour à Nazareth, jusqu'à son voyage à Jérusalem, qui eut lieu dans la douzième année de Notre-Seigneur, qui cache de nouveau (c. 54) ses mystères jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge de trente ans.

C'est un ouvrage fait avec peu d'intelligence, et que l'on pourrait croire composé dans le but de décrier les miracles de Jésus-Christ en les exagérant, si l'époque à laquelle ce livre remonte, l'innocence de l'auteur qui perce sur toutes les pages, et l'effet que l'on sait qu'il faisait sur ses lecteurs, n'écartaient une semblable idée. Immédiatement après sa naissance, Jésus dit à Marie : « Moi, à qui tu viens de don-« ner le jour, je suis Jésus, le Fils de Dieu, le Verbe, que « l'ange Gabriel t'a annoncé, et mon Père m'a envoyé pour « le salut du monde. » Dans le chapitre 20, Jésus rend sa forme première à un prince qu'un magicien avait changé en mulet. La plupart des miracles se font par le moyen de l'eau parfumée dans laquelle l'enfant avait été lavé. D'après l'auteur, il existait, à cette époque, encore un pharaon que la sainte famille voit (c. 25) ; elle reste trois ans en Egypte. Dans le chapitre 36, l'enfant Jésus fait voler en l'air, par sa parole, des oiseaux qu'il a faits avec de la boue. Des méchans

qui l'insultent sont punis de mort subite. Enfin viennent ses études, où l'on voit encore bien des choses étranges.

4° *Protoevangelium Jacobi minoris.*

Vers la fin de cet ouvrage (c. 25), Jacques s'annonce lui-même comme en étant l'auteur. Le sujet en est la naissance de Marie, le choix qui est fait d'elle pour être la mère du Rédempteur, son mariage avec le charpentier Joseph et la naissance du Seigneur, jusqu'au massacre des Innocens à Bethléem.

Cet ouvrage, intitulé διηγησις και ἱστορια, πως ἐγεννηθη ἡ ὑπεραγια Θεοτοκος εἰς ἡμων σωτηριαν, est sorti d'une main habile. On y représente le mariage de Joachim et d'Anne, parens de Marie, comme étant demeuré long-temps stérile. La douleur qu'ils en éprouvent, et surtout celle d'Anne (c. 2-3), y est peinte avec des expressions poétiques et une grande vérité. Privée d'enfans et convaincue, d'après les idées nationales des Juifs, chez qui une nombreuse famille était regardée comme le plus grand bienfait du ciel, que Dieu lui avait retiré sa bénédiction pour quelque faute qu'elle ignorait (5), elle ne regarde plus le mariage comme un moyen de satisfaire un appétit sensuel. Bien convaincus qu'ils ne sont que des instrumens de Dieu, les deux époux ne songent plus dès lors qu'à exprimer leur amour pour ce Dieu, dont les malheureux aiment à se rapprocher. Purifiés de tout ce qui tient aux sens, ils reçoivent l'assurance que la stérilité d'Anne va cesser, et ils promettent de leur côté de consacrer d'une manière toute particulière au service de Dieu l'enfant qu'il va leur donner. La conception et le fruit sont donc également purs et immaculés. C'est ainsi que la primitive

(5) C. 5. Thil., p. 188. Νυν οἰδα, ὁτι κυριος ὁ Θεος ἱλασθη μοι, και ἀφειλε μου παντα τα ἁμαρτηματα.

Eglise s'exprimait au sujet de la conception sans tache de Marie. Le récit qui suit de l'enfance de Marie, des rapports de sa mère avec elle, de la joie de ses parens à la vue de ses progrès, est si agréable et si touchant, que le lecteur croit assister à ce qu'on lui présente. A l'expiration de la troisième année, Marie est consacrée au Seigneur et conduite dans le temple pour y être élevée (6). Combien la description suivante n'a-t-elle pas d'attraits ! A l'âge de douze ans (époque de nubilité chez les Hébreux) elle tombe en partage à Joseph, qui est chargé de la protéger et de la nourrir. Le reste de l'histoire de Marie, jusqu'à la naissance du Sauveur, n'est pas toujours aussi bien faite que le commencement ; mais le style en est toujours noble, délicat et digne ; le récit est conforme à celui de notre Evangile, mais, comme de raison, chargé d'une foule de détails.

5° *Evangelium Thomæ Israelitæ.*

Cet ouvrage est plus correct que l'évangile de l'enfance de Jésus. Il ne conduit pas l'enfant en Égypte, mais commence à sa cinquième année. Pour le reste, la tendance en est absolument la même, et la rédaction de l'une et de l'autre se ressemble beaucoup, quoique pas assez pour que l'on puisse les considérer comme étant le même ouvrage. Celui-ci s'étend également jusqu'à la douzième année de Jésus, c'est-à-dire jusqu'au voyage de Jérusalem.

ous les deux paraissent dirigés contre la fable corinthienne et basilidienne, d'après laquelle le Christ et Jésus ne se seraient unis que dans la trentième année, lors du baptême dans le Jourdain, et que c'est pour cette raison que Jésus-Christ n'avait pas fait de miracle auparavant. En

(6) C. 8, p. 202. Ἠν δὲ Μαρια ὡσει περιστερα νενομενη ἐν τῷ ναῷ κυριου, ἐλαμβανε τροφην ἐκ χειρος ἀγγελου.

conséquence, on le présente ici comme en faisant depuis son enfance. Les récits, souvent assez étranges, doivent apparemment être regardés comme des allégories de ses œuvres futures, de sorte que le commencement de sa vie est simplement l'image de ce qu'il fera réellement plus tard quand il se montrera en public. Quiconque s'oppose à lui, comme enfant, meurt; c'est ce qui arrive par exemple dans le chapitre 4 à un jeune garçon, qui lui saute sur l'épaule. Cela signifie que tous ses ennemis et ses adversaires sont morts spirituellement. C'est ainsi que dans l'autre Evangile, il est dit que quiconque est lavé par son eau recouvre la santé corporelle, pour exprimer que le baptême rend la santé à l'âme; quand il change un mulet en homme, cela veut dire qu'il rend leur première forme spirituelle aux hommes qui sont devenus comme des bêtes. Dans un autre endroit (c. 5), les accusateurs de Jésus sont frappés de cécité par sa parole. Ces rapports allégoriques deviennent clairs dans le chap. 8, où Jésus prononce pour la première fois l'arrêt et dit que les hommes doivent reconnaître leur faute avant que leur guérison soit possible; qu'ils doivent d'abord mourir au péché pour acquérir ensuite une vie véritable. Il en est de même à l'égard des leçons que prend Jésus, et des réponses qu'il fait à ses maîtres (c. 6). L'idée dominante en est qu'ils ne savent donner que des enseignemens extérieurs, qu'ils ne pénètrent pas dans les profondeurs, que l'alphabet n'est que typique et n'a aucun sens par lui-même, etc. En particulier, la réponse donnée dans le chap. 8 à la question de ce que c'est que l'*aleph*, demeurera sans doute encore long-temps une énigme, mais le symbole littéral d'après lequel la lettre A représenterait, par sa forme, la Trinité, pourrait bien être juste.

En définitive, de quelque manière que l'on considère ces ouvrages, soit qu'il faille les prendre littéralement ou comme des allégories, il est incontestable qu'ils sont mal faits, que

leurs auteurs ont manqué d'adresse et de tact, qu'ils blessent souvent le sentiment chrétien, et qu'ils contredisent l'idée que les Evangiles authentiques nous donnent de Jésus-Christ. On peut en dire autant du style. Le grec en est barbare et rempli d'expressions que l'on ne trouve point chez les bons écrivains, d'où il ne faudrait pourtant pas conclure que ces ouvrages mêmes soient d'une époque récente.

6° *Anaphora Pilati.*

Il n'est guère possible de douter qu'il ait existé un rapport adressé par Pilate à Tibère. L'usage des gouverneurs de province dans l'empire romain le prouve, et S. Justin, Apol. I, c. 48, Tertullien, Apol., c. 21, Eusèbe, Hist. ecclés., le confirment. Mais ces *Acta Pilati* sont depuis long-temps perdus, et leur souvenir n'a fait qu'inspirer l'envie et fournir l'occasion de composer diverses relations sous son nom. Celle que nous possédons aujourd'hui sous le titre de ἀναφορα Ποντιου Πιλατου, etc., offre tous les signes de la supposition. Pilate y fait à Tibère un rapport officiel sur les miracles de Jésus-Christ, et sur son exécution à l'instigation des scribes et des pharisiens. La forme même diffère du style des proconsuls romains, et l'écrivain parle de Jésus et de ses actions avec autant d'admiration qu'un chrétien lui-même aurait pu le faire. L'auteur ne fait pas preuve d'un talent fort distingué.

Editions. Le premier qui ait fait un recueil de ces écrits apocryphes, et notamment des Évangiles, fut Michel Néander, dont l'ouvrage, intitulé *Apocrypha s. Narrationes de Christo, Maria, Joseph*, etc., parut à Bâle en 1543 et 1567. Le recueil de Nicolas Glaser, Hambourg 1614, est moins riche; on y trouve peu de chose sur les apocryphes proprement dits; mais, en revanche, beaucoup de témoignages extérieurs au sujet de Jésus-Christ. L'*Orthodoxo-*

graphis de Hérold, Bâle 1555, contient davantage, ainsi que le *Monument. S. PP. orthodox.* de Grynæus, Bâle 1569, et de la Barre, *Historia Christ. vett. PP.* Paris 1583. Tous ces éditeurs furent de beaucoup surpassés en zèle, en instruction et en talent, par Alb. Fabricius. Son *Codex apocryphus Nov. Test.,* parut à Hambourg, 1703 et 1709, en 2 vol. in-8°, avec un troisième volume supplémentaire en 1719 et 1743. Les *Pseudoepigrapha* du Nouveau Testament y sont rassemblés avec beaucoup de soin, tant en entier que par fragmens, et l'éditeur y a réuni quelques autres ouvrages, tels que le *Pasteur*, d'Hermas. Nous devons citer encore ici un livre anglais : *A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament, by the Rev. Jerem. Jones,* Oxford, 1798, en 3 vol., dont le premier contient des fragmens, et le second des ouvrages de ce genre qui nous ont été conservés entiers. Le recueil le plus récent, mais dont il n'a malheureusement paru encore que le premier volume, est celui de Thilo, *Codex Apocryphus Nov. Test.*, Leipsick 1822. C'est un ouvrage excellent sous tous les rapports.

Des livres Sibyllins.

Le nom de *sibylle* remonte à la plus haute antiquité grecque, et se retrouve à toutes les époques de cette histoire (7). Dès les premiers temps de Rome, et sous ses rois, on le revoit encore, et les personnages qu'il servait à désigner acqui-

---

(7) Selon Creuzer sur Cic. de nat. Deor., L. III, c. 3, p. 221, Héraclite fut le premier qui parla des Sibylles dans Plut. de Pythiæ Orac. Vol. II, p. 617. Voyez Symbol. et Mythol., t. I, p. 191 (1re édit.), d'où il ne faut pourtant pas conclure que le nom et la chose ne fussent pas connus plus tôt.

rent une grande importance politique. Il en est du reste à leur égard comme de toutes les choses dont l'origine est fort ancienne et qui se perpétuent pendant une longue suite de siècles, c'est-à-dire qu'elles poussent de profondes racines dans la vie sociale, et se rattachent à beaucoup d'autres. Dans la plupart des nations païennes, nous trouvons des prophétesses appelées σιϐυλλη, de σιου, dialecte éolien pour θεου, et βυλη en place de βουλη, comme qui dirait une femme qui dévoile les décrets de Dieu, de sorte que ce nom est souvent expliqué simplement par celui de προφητις. L'oracle de Dodone, le plus ancien de la Grèce, et celui de Jupiter Ammon en Egypte, avaient été, selon Hérodote, fondés par des femmes (8), et la Pythie de Delphes, l'interprète d'Apollon, est présente au souvenir de tout le monde. Tacite, en parlant des prophétesses allemandes, Aurinia et Velleda, attribue aux femmes *sanctum aliquid et providum*, un don particulier de prédiction (*divinatio*) (9). En général on était convaincu dans toute l'antiquité que celles qui n'avaient aucun rapport avec les hommes, étaient en relation intime avec la divinité, qui daignait se communiquer à elles.

Parmi les écrivains qui ont précédé le christianisme, Varron, l'ami de Cicéron, a fait de nombreuses recherches sur les sibylles, et en a consigné le résultat dans un ouvrage dédié à César. Lactance (*Instit. divin.*, l. I, c. 6) nous l'a fait succinctement connaître. Varron comptait dix sibylles différentes : une en Perse, une en Libye, une à Delphes, une dans la Thrace cymmérienne, une à Erythrée, une à Samos, une à Cumes, une dans l'Hellespont, une en Phrygie et

(8) Herodot. hist. L. II, § 56-57 (Edit. Schweigh. Vol. I, p. 331), avec sa spirituelle explication des Πελειαδες et de leurs couleurs.

(9) Tacit de German. sit. et mor., c. 8. — Cf. Hieron. contr. Jovinian. L. I, p. 185.

une à Tibur. De nombreux oracles avaient été rendus par elles, mais la plus célèbre de toutes ces prophétesses était la sibylle de Cumes. On sait ce qui lui arriva avec le roi Tarquin l'Ancien : une femme que l'on croyait avoir été la sibylle de Cumes en personne, se présenta à ce monarque et offrit de lui vendre neuf volumes pour 300 pièces d'or. Le roi les ayant trouvés trop chers, elle en jeta trois au feu, et demanda ensuite la même somme pour les six qui restaient; sur un nouveau refus du roi, elle en brûla encore trois et prétendit toujours recevoir les 300 pièces d'or pour les trois derniers. Alors Tarquin ayant réfléchi un moment à cette affaire, et s'étant convaincu de l'importance du contenu de ces volumes, se décida à acheter les trois qui restaient. Ces livres renfermaient, dit-on, les secrets de l'empire romain; leur autorité, leur importance politique augmenta de jour en jour, et d'autant plus qu'ils étaient gardés avec un soin religieux. Ils furent d'abord confiés à des duumvirs, puis à des décemvirs, puis enfin à des quindécemvirs (10). Lorsque, du temps de Sylla et de Marius, le capitole fut consumé par les flammes et avec lui les livres sibyllins, on fit un nouveau recueil de ces oracles, notamment à Erythrée, en Asie et en Afrique; il s'en trouva près de mille; on les tria et l'on brûla ceux qui parurent faux. Mais ce recueil périt encore dans un incendie sous Néron; ses successeurs firent de grands efforts pour les rétablir.

Nous possédons aujourd'hui huit livres d'oracles sibyllins, avec une préface, plus un quatorzième livre que le savant Angelo-Maï découvrit à Milan, dans la bibliothèque Ambrosienne, et qu'il fit imprimer en 1817. Ces livres se composent d'hexamètres grecs, dans le dialecte d'Homère; ils sont parfois agréables, mais en général ils manquent de beauté. Le texte varie beaucoup dans les divers manuscrits, et quel-

(10) Lactant. Instit. I, 6.

ques peines que les critiques se soient données jusqu'à présent, il ne leur a pas encore été possible d'en éclaircir toutes les obscurités. Du reste, d'après Lactance, qui copie à cet égard Varron, ces oracles étaient tous mêlés les uns avec les autres, et paraissaient être l'ouvrage d'une seule sibylle. Ceux d'Erythrée faisaient seuls une exception sous ce rapport, étant rangés séparément des autres.

Pour éclairer notre jugement à leur sujet, examinons-en le contenu. L'auteur qui parle dans cet ouvrage se dit (l. I, v. 296) belle-fille de Noé, et assure qu'elle a été avec lui dans l'arche. Dans un autre endroit (l. III, v. 746), elle dit qu'elle a été envoyée de Babylone en Grèce, où on l'appela érythrienne, menteuse effrontée. Sur ces entrefaites, elle fut chargée par Dieu de proclamer l'histoire du monde entier; de raconter le passé, et de prédire l'avenir jusqu'à la fin du monde. D'après ce plan, elle décrit la création, les premières familles, Noé et sa prédication, le déluge, la corruption nouvelle qui s'empara des hommes, la fondation des quatre grands empires de l'Asie, leur destruction et ses causes. Elle s'occupe après cela du sort de presque tous les petits peuples connus à cette époque, et même de plusieurs îles et villes peu importantes; elle s'étend longuement sur la Phrygie et la Macédoine, et plus encore sur les Hébreux. Elle annonce la venue du Sauveur du monde, ses miracles, sa Passion, les persécutions qu'éprouveront ses disciples, etc.; elle entre dans de grands détails sur la destinée de Rome, sur l'antechrist et la fin du monde. Ces élucubrations historiques et prophétiques sont entremêlées d'instructions sur l'idolâtrie et le polythéisme, sur l'unité de Dieu, sur la vertu et le vice. Au milieu de tout cela, on trouve encore des prophéties sur Jésus-Christ, comme par exemple (l. I, v. 326), où il y a une énigme dont le mot est le nom de Jésus. L. VIII, v. 217, on trouve un acrostiche dont les premières lettres du

vers forment les mots ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ, etc.

Quant à l'autorité de ces sibylles, il faut remarquer qu'après les livres prophétiques de l'Ancien Testament et les livres canoniques du Nouveau, il n'y a aucun témoignage auquel les apologistes du deuxième et du troisième siècle en appellent aussi souvent et avec autant de confiance qu'à celui-là, quand ils veulent réfuter les païens. On voit partout que l'authenticité de ces livres n'était jamais mise en question, et qu'on les regardait comme d'autant plus décisifs contre les adversaires du christianisme, qu'ils étaient pris dans leur propre sein. Les premières traces de leur existence et de leur emploi remonte aux temps apostoliques. Hermas les cite par leur nom, et même un peu plus tôt, S. Clément de Rome en aurait, dit-on, appelé à leur autorité concurremment avec les livres canoniques (11). S. Justin les cite (*Apol.*, I, c. 20, 44) et remarque que le gouvernement païen en avait défendu la lecture sous peine de mort; ce qui n'empêchait pas les chrétiens de les lire et d'en faire part aux païens. L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, c. 38, dit en parlant d'eux qu'ils sont répandus sur toute la terre. Théophile d'Antioche (*ad Autolyc.*, II, 3, 31, 36) les place à côté des prophètes de l'Ancien Testament, et en transcrit de longs passages. Ils sont cités plus souvent encore, et non moins honorablement, par Clément d'Alexandrie (*Cohortat.*, c. 2, p. 23, 24; c. 4, p. 44, 54, etc.; *Strom.*, I, c. 21, p. 384; VI, 5, p. 761 sq.). D'après ce dernier passage, S. Paul lui-même, nous ne savons dans quel ouvrage apocryphe, aurait cité les livres des sibylles. Enfin Lactance y revient sans cesse, en donne de longs extraits, s'appuie sur eux pour fonder presque toutes ses doctrines, et prend la défense de leur au-

(11) Herm. Pastor. L. I, vis. II, n. 4. — Resp. ad Orthodox. ad quæst. 74

thenticité contre les doutes que certaines personnes élevaient (*Instit.*, I, 6; IV, 15. *Epitom.* c. 5, etc.). Les chrétiens avaient même dans les premiers temps une telle habitude de citer les livres sibyllins, que les païens leur donnaient par dérision le nom de sibyllistes. Celse va jusqu'à prétendre que les chrétiens les avaient écrits eux-mêmes (12), et Origène passe si légèrement sur ce reproche, qu'il y a tout lieu de croire que, pour ce qui le regarde personnellement, il avait peu de confiance dans ces livres. A compter du quatrième siècle, l'importance des livres sibyllins tomba aussi chez les chrétiens avec l'opposition des païens. Constantin, dans son *Oratio ad sanctorum cœtum*, c. 19, n'y attache aucun poids; quelques Pères du quatrième siècle les citent encore à la vérité, mais toujours plus rarement. S. Augustin, *de Civitate Dei*, l. XVIII, c. 47, ne paraît pas les estimer particulièrement, et ne fait aucune objection à ce qu'on les regarde comme une fabrication des chrétiens. Bientôt on cessa tout-à-fait de s'en servir. Au moyen âge on ne les connaissait presque plus, et ce ne fut que dans le seizième siècle qu'ils furent de nouveau tirés de l'oubli. Catholiques et protestans se montrèrent d'accord à leur égard; les uns et les autres les regardèrent comme supposés. Telle fut entre autres l'opinion de Dupin, de Huet, de dom Maran, de Ceillier et de la plupart des savans protestans; il n'y eut guère parmi les catholiques que le jésuite Crusset et parmi les protestans que Nehring qui essayèrent de défendre, par des argumens scientifiques, l'authenticité de l'ensemble, tandis que d'autres, tels que Whiston, se bornèrent à la défense de quelques parties.

En effet, il est impossible de lire les livres sibyllins sans être convaincu qu'ils sont supposés. L'auteur connaissait toute l'histoire du passé dans les plus petits détails, et jus-

(12) Origen. contr. Cels. V, 61.

qu'aux noms les plus insignifians. Les descriptions des livres sibyllins n'offrent aucune apparence de l'obscurité prophétique; tout s'y présente au grand jour de l'histoire et avec une lucidité que l'on chercherait vainement chez les prophètes inspirés de l'Ancien Testament. Comment ces prophétesses païennes auraient-elles acquis, sur les mystères de Dieu et de la rédemption, une connaissance plus parfaite que les prophètes du peuple élu, éclairés par la lumière d'en haut? Il y est souvent question de faits qui se trouvent dans nos évangiles canoniques, comme, par exemple, le miracle des 5000 personnes rassasiées; la question de S. Jean-Baptiste à Jésus-Christ (*S. Matthieu*, XI, 3 *sq.*); divers détails sur la Passion qui ne permettent à aucune personne impartiale de douter qu'ils n'aient été écrits après l'événement. S'il fallait en croire la sibylle, qui parle dans les deux premiers livres, elle aurait vécu du temps de Noé, et par conséquent avant Moïse, tandis qu'il est généralement reconnu que Moïse a été le plus ancien des prophètes, et que ni dans le Pentateuque, ni dans aucun autre livre canonique, il n'est parlé d'une femme qui aurait reçu des inspirations de Dieu à cette époque. Nous ne remarquerons pas que les anciens oracles, dont il est question dans les écrivains profanes qui ont précédé le christianisme, ne sont ni aussi religieux, ni aussi étendus, ni d'une tendance semblable; on ne voit pas non plus qu'on en ait empêché avec autant de soin la publicité, et enfin il est certain qu'ils ont été consumés par les flammes, et n'ont pu par conséquent parvenir à la connaissance des chrétiens; mais en passant tout cela sous silence, il faut encore avouer que ce qu'on lit dans ces livres s'accorde souvent assez peu avec la révélation divine. Il y est dit qu'avant Noé trois générations, qui n'avaient aucune relation physique ou morale entre elles, furent complètement détruites sans aucune exception (l. I, v. 85-115). Ce fait détruirait l'unité du genre humain, et par suite le dogme du péché originel et

celui de la rédemption. D'un autre côté on y enseigne une ἀποκαταστασις των παντων, que l'on ne trouve nulle part avant Origène, etc. De ce côté donc aussi la supposition de ces livres est évidente.

Il faut, d'après cela, d'autant plus s'étonner que les premiers apologistes du christianisme aient mis tant d'importance au témoignage des sibylles. Toutefois cela peut encore s'expliquer. De temps immémorial, des oracles mystérieux et respectés avaient cours parmi les païens. On dut donc saisir avec avidité le témoignage de livres qui paraissaient tout-à-coup dans le public, portant un nom si vénéré jusqu'alors parmi les hommes, qui confirmaient d'une manière si frappante la cause du christianisme et qui, par leur origine même, semblaient fournir une arme puissante contre les adversaires de cette religion. A cela il faut encore ajouter que, quoique le jugement de la critique doive nécessairement se prononcer pour leur supposition, considérées en général, on ne peut pas en dire autant de certaines portions de ces livres en particulier. Aussi Strabon, Flave Josèphe, et plus anciennement encore Alexandre Polyhistor, qui vivait 140 ans avant Jésus-Christ, citent-ils des passages des sibylles dont les derniers se retrouvent chez Cyrille d'Alexandrie (13). Mais il est remarquable que tous ces oracles anti-chrétiens n'avaient aucun but religieux, bien moins encore un but chrétien. Ceci, du reste, n'est pas difficile à comprendre. Il fallait nécessairement avoir déjà un point d'appui dans ce qui existait, si l'on ne voulait pas se borner à recommander seulement les nouveautés que l'on présentait, mais si l'on prétendait en outre, par cette liaison, leur donner un plus grand degré

(13) Strabo, Rer. geogr. L. IV, c. 97. — Jos. Flav. Archæol. I, 4, § 3. Cf. Sibyll. III, V, 35 sqq. Cyrill. Alex. contr. Julian. (edit. Spanheim), p. 9.

de vraisemblance et par suite l'autorité nécessaire dans le peuple.

Bien qu'il ne soit pas possible de désigner avec exactitude l'auteur ou plutôt les auteurs de ces livres, la tendance évidente et tout le contenu de l'ouvrage prouve qu'il est dû à une main chrétienne, et qu'il avait pour but de convaincre les païens de la fausseté de leur religion pour les amener à la foi de Jésus-Christ. On ne saurait approuver, mais on peut excuser l'usage d'une fraude pieuse faite dans ce dessein. Mais rien n'indique si les auteurs étaient des juifs ou des païens convertis, et si cet ouvrage est sorti d'une main orthodoxe ou de celle de quelque sectaire hérétique, comme bien des personnes l'ont prétendu. Les recherches faites jusqu'à présent n'ont amené aucune découverte à cet égard.

Il n'est guère plus facile de découvrir le moment où cette supposition s'est faite. Dom Maran a conclu pour le tout d'après certains passages. Ainsi, l. V, v. 51, il est question du testament d'Adrien, qui adopta Antonin-le-Pieux, sous la condition que celui-ci adopterait à son tour Marc-Aurèle et Lucius Verus, ce qui eut lieu en effet. Mais la prédiction faite à cette occasion ne s'est point accomplie, puisque Lucius Verus ne survécut point, comme l'auteur le suppose, à Marc-Aurèle, plus âgé que lui, et ne monta point sur le trône. L'ouvrage a donc dû être composé avant l'avènement de Marc-Aurèle (14). Mais ceci ne regarde que le cinquième livre ; d'autres parties sont beaucoup plus anciennes. Dans un autre endroit l'éruption du Vésuve de l'an 79 de Jésus-Christ, est désignée comme un avant-coureur de la fin du monde, et il est dit de Néron, le matricide, à la mort duquel les chrétiens ne voulaient pas croire, qu'il habitait par delà l'Euphrate, qu'il devait s'approcher de Rome avec une armée formidable, comme l'Antechrist, et la dévas-

(14) Ceillier, Histoire génér. Tom. I, p. 538.

ter (l. IV, v. 128 sq.; cf. VIII, 70, v. 361 sq.). Ces oracles, auxquels se rattachaient la venue de l'Antechrist et le règne de mille ans, ont été écrits dans le premier siècle de l'ère chrétienne, tandis que l'acrostiche du huitième livre ne l'a certainement pas été avant le commencement du quatrième. D'après cela, il n'y a pas lieu de douter que cette collection, dans l'état où elle se trouve aujourd'hui, n'ait pris naissance à plusieurs époques différentes, quoiqu'il ne soit pas possible de fixer celles des différens livres et des divers oracles. Nous savons par Lactance (I, 6), que de son temps il y régnait encore la plus grande confusion, et l'ordre que l'on y remarque aujourd'hui est l'œuvre d'un siècle plus récent.

Le lieu où ces livres ont été composés n'est pas mieux connu. On a cru, à la vérité, que l'auteur habitait la Phrygie, parce que (l. I, v. 270) il célèbre le bonheur de cette contrée, et dit qu'*ici* l'arche de Noé s'est arrêtée sur le mont Ararat; mais la tradition du mont Ararat, si générale dans l'Orient, et le prétendu privilége de la Phrygie, sont des signes trop vagues pour que l'on puisse en rien conclure. On avait pensé aussi aux prophétesses de Montan, mais quoique le contenu de l'ouvrage et la chronologie ne s'opposent point à cette supposition, la clarté des sibylles ne s'accorde guère avec la fameuse obscurité des montanistes en démence. D'autres ont cru reconnaître des Égyptiennes, parce que les sibylles parlent partout de l'Egypte et du culte des animaux dans ce pays. Mais cela encore ne prouve rien en faveur de leur patrie. Elles annoncent, en commençant, qu'elles veulent parler de tous les pays, dévoiler l'histoire et les mœurs de tous les peuples, et l'Egypte n'occupe pas dans dans leurs livres une place hors de proportion avec son importance. Nous sommes donc obligé de convenir que les recherches de ces savans ne nous ont pas encore mis sur la trace de la véritable patrie des sibylles, et nous demeurons d'ailleurs convaincu que l'on aurait également tort de vou-

loir leur en reconnaître une seule, et de croire que tout cet ouvrage est dû à une seule main et à une même époque.

Editions. La première édition des livres sibyllins fut publiée par Xyste Betulejus, d'après un manuscrit d'Augsbourg, à Bâle en 1545, in-4°, chez Oporinus, et une seconde, en 1555, in-8°, dans la même ville, chez Castaglio, avec sa version latine assez faible et quelques corrections critiques; puis le texte dans l'*Orthodoxographis*, Bâle 1555, 1569. L'édition de Paris, 1566, ne contient que le texte grec que d'après Betulejus. Jean Opsopée, muni de sources plus riches (trois nouveaux manuscrits), disposa une nouvelle édition, Paris 1589, 1599, 1607, in-8°, grec et latin, avec beaucoup de notes très bien faites et d'éclaircissemens historiques du texte. On en trouve une réimpression dans la *Biblioth. vett. PP.* de la Bigne, t. VIII. L'éditeur suivant, Servat. Gallæus, Amsterdam 1689, in-4°, collationna, à la vérité, le texte avec un nouveau manuscrit, et essaya d'expliquer différens passages ; mais son travail ne vaut pourtant pas beaucoup mieux que celui d'Opsopée, dont il inséra les commentaires dans son édition. Galland adopta aussi l'édition de ce dernier dans sa *Biblioth.*, t. I, p. 335. Dans ces derniers temps, Birger Thorlacius a donné une dissertation à ce sujet dans ses *Libri Sibyllist. vet. eccles.*, etc., *Havniæ* 1815, et *Conspectus doctrin. christ. qualis in Sibyllist. libris contin.*, *ibid.* 1816, ainsi que Bleek dans le Journal théologique de Schleiermacher, etc., cahier 1, Berlin 1819.

Hydaspes.

Parmi les prophètes païens que citent souvent les premiers apologistes chrétiens se trouve un certain Hydaspes, qui, de même que les sibylles, aurait, dit-on, prédit la venue de

Jésus-Christ. Il est question de lui dans Justin (*Apol.* I, 44), ainsi que dans Clément d'Alexandrie, qui l'appelle Hystaspes (*Strom.*, VI, 5, p. 761). Lactance, qui donne sa biographie, dit qu'il vivait avant la guerre de Troie, et que c'était un roi Mède. Il ne faut pas, comme Ammien Marcellin, le confondre avec Hystaspe, père du roi Darius. D'après une autre tradition, il aurait été contemporain de Zoroastre, il aurait puisé la science occulte chez les brachmanes de l'Inde, dont les descendans ont formé la caste des mages. Nous ignorons ce qu'il y avait de vrai dans cela, et en quoi consistaient ses célèbres prophéties, car le temps ne nous en a rien conservé. Il ne saurait être douteux que ces prophéties étaient supposées. Mais elles font voir quelle était à cette époque la direction des esprits ; toutes les prédictions annonçaient un prochain changement dans le monde, tandis que l'on rattachait ces prédictions à des noms célèbres, afin qu'elles pussent être plus facilement accueillies par le peuple.

Hermès Trismégiste.

C'est l'Hermès ou le Thot des Egyptiens, nom collectif auquel on rapporte toute la sagesse des prêtres de l'Egypte. C'est ce qui explique comment Jamblique a pu dire de lui qu'il avait écrit 30,000 volumes. Il s'appelle Trismégiste, parce qu'il était également grand comme prêtre, comme roi et comme docteur. Lui aussi fut célèbre chez les apologistes pour les témoignages qu'il avait rendus en faveur de la doctrine chrétienne. Athénagore (*Legat. pro Christ.*, c. 29), l'auteur du *Cohort. ad Græc.,* 38, Lactance (*Instit.* I, 6 ; *de Ira Dei,* c. 11), le citent. Nous possédons encore sous le nom d'Hermès un ouvrage intitulé *Poemander,* qui parle de Dieu, de la création du monde et de la nature, en langage platonique. Le dogme chrétien de la Trinité y est exposé clairement, mais d'une manière fort erronée. Il est certain que ce

livre a été écrit après la venue de Jésus-Christ; on y parle souvent des Epîtres de saint Paul, et l'on y cite saint Jean, XVII, 2. L'affectation du style platonique avait pour but de faire croire qu'il n'avait pas été écrit par un chrétien. Mais pour cela, il n'était pas nécessaire d'y mêler aussi des fautes. Le mystère répandu sur l'ensemble de cet ouvrage, a de tout temps eu de l'attrait pour bien des personnes. Quant à l'époque de sa composition, il faut la rapporter au deuxième siècle; mais il paraît avoir subi depuis bien des altérations.

Vers le milieu du quinzième siècle, Marsilius Ficinus traduisit le premier en latin le *Poemander*, et sa version fut imprimée à Venise, 1483, 1491, 1497; à Bâle, 1532; à Lyon, 1549, etc. Adrien Turnèbe donne le texte grec avec la traduction de Ficin en regard, Paris 1554, et fut suivi de François Candalla, Bordeaux 1574, Cracovie 1586, Cologne 1620. Ces deux éditions sont enrichies de commentaires. La meilleure et la plus correcte du Poemander est celle de Franc. Patricius, Ferrare 1591, Venise 1593, Hambourg 1593, in-8°, Londres 1626. Cette dernière impression surpasse les autres pour la beauté et la correction.

On attribue encore à Trismégiste un dialogue intitulé *Asclepius,* qui traite de Dieu et du monde; il n'existe qu'en latin, et a été imprimé dans l'édition de Ficin, et puis à Venise, 1521, à Bâle, 1597, et à Francfort, 1621. Il existe aussi sous le même nom: *Jatromathematica, de Revolutionibus nativitatum*, deux livres; *Aphorism. s. centum sententiæ astrologicæ; Tractatus chemicus, de lapidis philosophici secretis, capit. VII.* Tous ces ouvrages roulent sur l'histoire naturelle et l'astrologie.

Testament des douze patriarches.

De même que les livres sibyllins avaient pour but la conversion des païens, l'ouvrage intitulé *Testamentum XII*

Patriarcharum avait été composé pour faciliter l'adoption du christianisme par les juifs. Tout le monde s'accorde aujourd'hui à penser que l'auteur était un chrétien. Le système de Grabe (15), d'après lequel il aurait été écrit par un juif, avant Jésus-Christ, mais qu'il avait subi des interpolations pour le rendre favorable à la cause des chrétiens, est tout-à-fait insoutenable; l'uniformité du style, des idées et de l'exécution dans tout le cours de l'ouvrage, s'oppose à cette conjecture. Il n'en est pas moins vrai que selon toute apparence l'auteur était d'origine juive et non païenne, comme on le reconnaît à l'idiome grec et au grand nombre de traditions juives qu'il cite et qu'il tire notamment du livre apocryphe d'Enoch. On ne peut fixer qu'approximativement l'époque de la composition de ce livre. L'auteur écrivait après l'an 52, puisque dans le c. 3, § 6, il cite le passage de la première aux Thessaloniciens, II, 16, et que c. 12, § 11, il dit que Paul était l'ornement de la tribu de Benjamin; enfin, c. 3, §§ 15, 16, il parle de la destruction de Jérusalem et du châtiment des juifs. En conséquence, s'il n'écrivait pas avant l'an 70, il est également certain qu'il a dû précéder Origène, puisque celui-ci le cite (16). La langue, quant aux tournures et au style, a un rapport frappant avec le grec du Nouveau Testament, et il est par conséquent fort probable que ce livre a été écrit vers la fin du premier ou au commencement du deuxième siècle.

L'idée de son ouvrage a été fournie à l'auteur par la remarque que les hommes pieux de l'ancienne alliance, à l'approche de leurs derniers momens, contemplaient l'avenir avec un plus sublime essor de l'esprit et adressaient à ceux

---

(15) Grabe, Spicileg. Ss. PP. Vol. I, p. 139 sq.

(16) Origen. Hom. XV, in Josue.

qui leur survivaient des instructions et des exhortations. Il imite surtout le patriarche Jacob, au moment de sa mort, et il met dans la bouche de ses douze fils des discours semblables au sien, et qu'ils adressent à leur postérité. Chacun d'eux confesse en mourant ses péchés, et fait connaître les voies par lesquelles Dieu l'a conduit. Il y joint des exhortations à la vertu, et finit par dévoiler l'avenir, par annoncer la dette morale de la postérité, et par prédire le Rédempteur.

Ce petit ouvrage ne contient pas seulement, sur la vraie divinité et humanité de Jésus-Christ, de très beaux témoignages et fort importans par leur antiquité (17), mais il est encore précieux par sa forme. Il est écrit avec un talent remarquable, dans un langage poétique plein de magnifiques images. Leur richesse, leur variété, l'absence de répétitions, dans un sujet si borné par lui-même, montre que l'auteur était un homme habile et spirituel. Cet ouvrage est en outre fort utile pour l'étude de l'idiome du Nouveau Testament.

Editions. Matthieu Pâris raconte qu'en 1268, l'évêque Robert de Lincoln reçut de Grèce un manuscrit de cet ouvrage qu'il traduisit en latin, avec le secours d'un religieux. Cette version fut imprimée à Paris en 1541, 1549 et 1610, à Bâle 1550, à Haguenau 1552, d'où elle passa dans la Bibliothèque des Pères. Grabe donna une édition grecque-latine, corrigée, dans son *Spicileg.*, vol. I, Oxford 1698, et une seconde meilleure en 1714. La première a été réimprimée

---

(17) Testam., c. 2, § 6. Κυριος, ὁ Θεος μεγας του Ἰσραηλ, φαινομενος ἐπι γης ὡς ἀνθρωπος, και σωζων ἐν αὐτῳ τον Ἀδαμ. C. 10, § 7. Ὁ ὕψιστος ἐπισκεψεται την γην, και αὐτος ἐλθων ὡς ἀνθρωπος, ἐσθιων και πινων μετα των ἀνθρωπων..... αὐτος σωσει τον Ἰσραηλ και παντα τα ἐθνη, Θεος εἰς ἀνδρα ὑποκρινομενος, κ. τ. λ.

par Fabricius dans son *Codex apocryph. Vet. Test.*, vol. I, et la seconde par Galland, *Bibl.*, tom. I. L'assertion que cet ouvrage avait été originairement composé en hébreu, et traduit en grec par S. Chrysostome, est sans fondement.

FIN

DE L'HISTOIRE LITTÉRAIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE.

TABLE.

TROISIÈME PARTIE.

DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES DU TROISIÈME SIÈCLE.

Observations générales.	1
Clément d'Alexandrie.	17
I. Écrits.	20
II. Doctrine de Clément.	40
Origène.	79
I. Écrits.	91
A. Ouvrages bibliques.	95
B. Ouvrages apologétiques.	101
C. Ouvrages dogmatiques.	108
D. Ouvrages pratiques.	111
E. Lettres.	114
II. Ouvrages apocryphes.	116
III. Méthode d'interprétations allégoriques adoptée par Origène.	119
IV. Doctrine d'Origène.	125
V. Du mérite d'Origène. De ses erreurs et de ses adversaires.	169
Jules l'Africain.	178

I. Écrits. 179
Saint Alexandre de Jérusalem. 182
Ammonius d'Alexandrie. 184
Hippolyte. 186
I. Écrits. 188
A. Écrits exégétiques. 189
B. Écrits parénétiques. 190
C. Écrits dogmatiques et polémiques. 191
D. Ouvrages chronologiques. 197
II. Écrits apocryphes. 199
III. Doctrine de saint Hippolyte. 200
Apollonius. 216
Caïus. 218
Asterius Urbanus. 221
Denis-le-Grand, d'Alexandrie. 224
I. Écrits. 229
II. Doctrine. 234
Saint Corneille, Étienne, Denis de Rome. 238
Saint Grégoire le Thaumaturge. 245
I. Écrits. 249
II. Écrits supposés. 252
III. Doctrine. 254
Firmilien, Bérylle, Tryphon. 256
I. Écrits. 259
Saint Archélaüs. 262
Théonas, Pierius, Théognoste. 266
Saint Pamphile. 271
I. Écrits. 272
Saint Lucien, Philéas, Alexandre de Lycopolis. 274
Saint Méthodius. 278
I. Écrits. 279
II. Doctrine. 287
Tertullien. 300
Quintus Septimius Florens Tertullianus. id.
I. Écrits. 305
A. Écrits apologétiques contre les païens et les juifs. 307

B. Écrits apologétiques et polémiques contre des hérétiques. 315
C. Ouvrages pratiques. 325
II. Ouvrages perdus et supposés. 340
III. Doctrine. 342
Minucius Félix. 401
I. Écrits. 403
II. Doctrine. 408
Saint Cyprien. 422
I. Écrits. 432
A. Dissertations. 434
B. Lettres. 451
II. Écrits apocryphes et supposés. 465
III. Doctrine de saint Cyprien. 469
Novatien. 518
I. Écrits. 521
Victorinus, Commodianus. 524
I. Écrits. 525
Arnobe. 531
Écrits. 532
Lactance. 542
Écrits. 544

SUPPLÉMENT.

DE QUELQUES ÉCRITS APOCRYPHES DE CETTE ÉPOQUE.

Évangiles apocryphes. 561
I. Evangelium Nicodemi. 562
II. Historia Josephi fabri lignarii. 565
III. Evangelium infantiæ Jesu. 567
IV. Proto-evangelium Jacobi minoris. 568
V. Evangelium Thomæ Israelitæ. 569
VI. Anaphora Pilati. 571

Des livres Sibyllins. 572
Hydaspes. 582
Hermès Trismégiste. 583
Testament des douze patriarches. 584

FIN DE LA TABLE.



